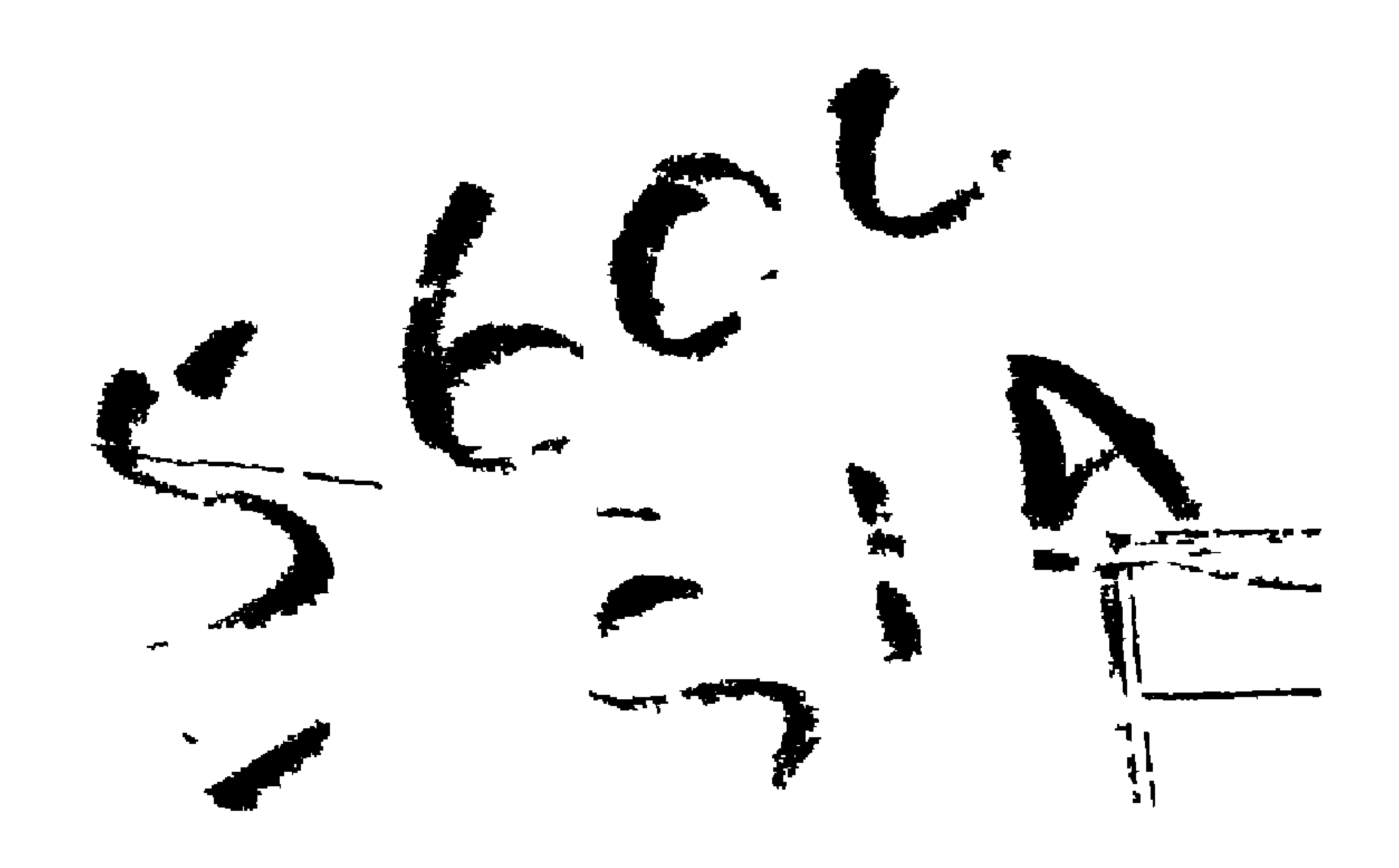


تنتضر بمشكوة المصابيح واقتبس سنا نوره واقتص من درره اثرا

ودى عدم فى العلم ان تتانى الورى لبشره علما من كتاب به اسرا

رسالة التعادل والتراجيح في علاج تعارض ادلة الاحكام الشرعية

هذا كتاب مشكوة المصابيح في التعادل والتراجيح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى هدانا بابلغ توضيح الى معالم الدين وارشدنا باحسن تلويح الى منهاج الحق المبين وجعل محصوله لنا عدة للفوز بمستصفى رضوانه وذريعة الى نيل نهاية مينتنا من فوايد غفرانه ومنهى بغيتنا من عوائد جنانه المعدة لعباده المكرمين والصلوة والسلام على معتمده الهادى لعباده الى مناهج الحق ومدارج اليقين الباذل جهده فى تهذيب قوانين الاسلام واحكام احكام المسلمين محمد الذى جعله برهانا لاثبات وجوده واية وافية لاعلام نتايج توحيده وعلى اله وريئة اصحابه مفاتيح الرحمة ومصابيح المؤمنين الذين خصوا بتنقيح فصول ضوابط الاصول وتمهيد قواعد اشارات سنة الرسول بما فيه غنية للطالبين اما بعد فيقول المقيد فى دار الغربة المنصحب للعناء والكربة الامر نفسه بالصبر على تواتر الحوادث والتسلى الناهى قلبه عن الميل الى الاوطان والاحبة المفتقر الى رحمة ربه الغنى محمد بن على بن الحسن الحسينى التبريزى احسن الله حاله وبلغه اماله واصلح فى الدارين شانه ورجح فى يوم القيمة ميزانه وغفر له ولوالديه وانعم عليهما وعليه هذا ما اجمعت على جمعه وترتيبه وعنيت فى ترصيفه وتهذيبه من مسئلة التعادل والترجيح ولم ال جهدا فى التصحيح والتوضيح اذ هى من المسائل الكثيرة الجدوى عامة

البلوى

اشتملت المقالة المرتبة على اسم احدى وثلثين كتابا من كتب الاصول الا ان اثنين منهما وهما ... دون بيان مسائل الاصول والفروع لكن لما كان ... الاصولية فلا يخفى من اللطف لان هذه الرسالة من كتب الاصول فناسب ان يتضمن اسم جملة من كتب الاصول دون الفروع منه عفى عنه



البلوى يعجل بجوابها المتفقه القاصر ويعجز عن كشف حجابها الفقيه الماهر
حداني الحرص فيها مذاكرة جملة من صلحاء الأصحاب ومباحثة جماعة من أذكياء
الأحباب صرفت همتي إلى أن أقاسي لهذه الأتراب الخمائل واكتساب هذه الفضيلة
النبيلة وشمرت عن ساق الجد وبذلت غاية الجهد والكد وأسهرت للنواظر
ناظر المقلة الأعمر وسئلت من الله التيسير وكان ذلك في أوان إقامتي بالمشهد
الغروي على مشرفه صلوات الملك العلي وعند قراءتي لدى الشيخ الأجل والحبر
الأفضل البحر الخضم والطود الأشم قدوة الأنام وفريد الأيام محط الأعلام والمولى المفخم
حجة الإسلام ومصباح الظلام صدر المحققين وبدر المدققين كاشف أسرار رموز
الدلائل ومميز فقهاء الأواخر والأوائل أزهد عباد الأبرار وأعبد زهاد الأخيار أعلم
فقهاء الأعصار وأفقه علماء الأمصار شيخنا الأستاذ وملاذنا العماد مصطفى المصطفى و
مرتضى المرتضى علم الهدى والتقى أعني جناب الشيخ المرتضى أدام الله توفيقه ومد عمره و
تأبيده ولا زالت رياض علمه ممطورة وأعلام فضله مرفوعة فاقتطفت ثمارا من أشجار علمه
واستخرجت دررا من بحار فضله وأضفت إليها ما سنح بالذهن القاصر وسمح بعون الله
للفهم الفاتر فأودعت فيها نقود كنوز الحقائق وفرائد رموز درر الدقائق وأدرجت
فيها من مهمات مسائل الأصول ما لم يندرج في أبواب أصول ولا أصول فصول فصلتها في
تحريره ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه ولما كنت معترفا بأني قصير الباع قليل
البضاعة قصير الذيل والذراع وأني لست في مضمار السبق والاستباق الأكابر قصبات
راحل النفس سافر بالثقات وكان الإنسان مساوقا للسهو والنسيان فلا يوجد غالبا نسخة
خاليا عن الزيادة والنقصان فارحم ممن خلع عن التعصب قلبه وصفى عن كدر التقليد
لبه أن ينظر في مطالع شوارق أسرارها وغرائب مشارق أنوارها نظر منصف في مجالس
الجدال طالبا لإظهار الحق في كل حال ويصلح بعد استيفاء التدبر واستقصاء غاية التفكر
ويفتح أبواب الحدائق ويفتح أكمام الشقائق ويكشف اللثام عن خدود القواعد ويرفع النقاب
عن وجوه المقاصد ما طغى به القلم وزاغ عنه البصر وقصر عنه الفهم وغفل عنه النظر

ويستر عثاري وزللي ويسد لسداد فضله خللي ومع ذلك فهي بحمد الله تعالى وفضله الذي يتلالا وتابيد انه المتهار فع درجات علماء الاسلام حتى اوطاهم اجنحة الملائكة الكرام ورجح مدادهم على دماء الشهداء يوم القيام وجعلهم وسيلة لايضاح مسالك الحلال والحرام مشتملة على مطالب لم يشتمل عليها زبر الفائقين وعلى جواهر كانت مخفية في خزائن كتب السابقين واسئل الله ان يجعلها ابدع وسيلة لخير الزاد للعبور عن الصراط واهوال البروح والمعاد كما باكثر الدرر عرير الفرائد مهذب الترتيب مذهب التهذيب يكون احكام الشريعة بمبانيه منوطة واعلام الحقيقة بمقاصده مربوطة وسميته بمشكوة المصابيح في التعادل والتراجيح ورتبته على مقدمة ومقصدين وخاتمة وبحول الله اعتصم وبقوته افتتح واختتم فاقول مستمدا من الله الهام للحق والتوفيق وليس بذلك الا هو الحقيق مقدمة في بيان كون هذه المسئلة من المسائل الاصولية ومعنى التعارض والتعادل والتراجيح وهي جمع الترجيح اتينا بها بلفظ الجمع لانه المناسب نظرا الى كثرة المرجحات على ما سيأتي ذكرها ان شاء الله تعالى ولا ريب في كون المسئلة داخلة في جملة مسائل الاصول الباحثة عن احوال الادلة وعوارضها فان التعادل والترجيح من الاحوال العارضة للتعارض والتعارض من الاحوال العارضة للادلة وعارض العارض للشيء عارض لذلك الشيء كما ان مشابه المشابه للشيء مشابه لذلك الشيء فيتعين كونها داخلة في مسائل علم الاصول بخلاف سائر المباحث كمباحث الالفاظ وحجية خبر الواحد والكتاب والاجماع والعقل والاجتهاد والتقليد فانه يمكن ان يناقش فيها بان بعضها لم يثبت عند بعض كونه من المسائل الاصولية بل قال بانه من الكلامية كالاجتهاد والتقليد وبعضها لم يتكلم فيه بعد احراز الدليلية والفراغ عنها بل انما يتكلم فيه عن دليلية الدليل كحجية خبر الواحد وظاهر الكتاب فلا يكونان من المسائل الاصولية لان مسائلها على ما قاله الفاضل القمي هي التي يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا لا عن دليلية الدليل فح يكون مسئلة حجيتهما من

التصديقية



التصديقية للمسائل الاصولية ولما لم يتبين في علم آخر احتيج الى بيانها في نفس العلم مثل اكثر المبادي التصورية نعم قال بعضهم ان موضوع الاصول ذات الادلة من حيث يبحث عن دليليتها او عما يعرض لها بعد الدليلية والظاهر ان ما قاله موافق لتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وح يكون مسئلة حجية نظائرها بل وحجية نظائرها ايضا من مسائل حجية الادلة الظنية من المسائل الاصولية وبعضها لم يتكلم فيه من حيث وقوعها في الكتاب او السنة كدلالة الامر على الوجوب حقيقة او الندب فان المراد من الامر في مبحث الاوامر حيث يتكلمون في انه هل هو حقيقة في الوجوب او الندب ليس الاوامر الواردة في الكتاب والسنة حتى يكون داخلا في مسائل علم الاصول فقط بل المراد مطلق صيغة الامر سواء كان في الكتاب او السنة ام غيرهما صدر من العالي او السافل او البدوي او القروي فيكون من المسائل اللغوية هذا والتحقيق ان مرجع مسئلة حجية خبر الواحد الى ان السنة اعني قول المعصوم او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر او القرينة المعتبرة من كتاب وسنة معلومة ومن هنا يتبين دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة ولا حاجة الى تكلف دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل وليس هذه الرسالة موردا لبيان تحقيق ان باقي المباحث مطلقا ايها داخلة في مسائل الاصول وايها خارجة عنها وانما المتكفل لبيانها مباحثها المتفرقة في كتب الاصول المدونة وقبل الخوض في المقصود لا بد في المقدمة من بيان امور مشتملة على مقامات الاول في بيان معنى لفظ التعارض وهو لغة من العرض بمعنى المقابلة كما عن مجمع البحرين وبمعنى الظهور والابداء كما في القاموس ويستعمل متعديا كما في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض وعرضهم على الملائكة يقال عرضه بمعنى اظهره وابداه ولازما كما يقال

اي المذكورة وغيرها مما وقع الخلاف فيه مثل مسئلة الاستصحاب ونحوه منه

عرض

عرض الامر له اى ظهر له لكنه اذا جيء به الى باب التفاعل وقيل التعارض من زيادة المعنى اللازم منه دون المتعدى كما لا يجوز زيادة مما المتعدى اذا اتى به الى باب الافعال وفى اصطلاح الاصوليين عبارة عن تنافى مدلولى الدليلين وتمانعهما وعرف بان تعارض الدليلين عبارة عن تنافى مدلوليهما على وجه التناقض او التضاد فعلى هذا لو انتفى تنافى مقتضاهما بحسب ظاهر طرفى الحكم لم يتعارضا كما لو كان مؤديهما حكمين ظاهرين غير متنافيين فى الظاهر كتحريم احدى الاختين على من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها وجواز تزويجها لغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر بعد حكم الشرع بالجمع بينهما فهو وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث والمراد من المدلول الاعم من المطابقة والتضمن والالتزام كما ان التنافى قد يكون بواسطة الامر الخارج كالاجماع او لا بواسطة كما هو ظاهر والمراد من التنافى فى بينهما اعم من ان يكون بسبب العقل كالوجوب والتحريم او بسبب الشرع كصحة وبطلان الملكية ولا يخفى ان المعنى اللغوى وان كان عاما يتناول المتعارضين وغيره لكن هذا المعنى غير مغاير له كليا بل فرد منه فان مدلول احد الدليلين ينافى لمدلول الدليل الاخر ويظهر كل واحد منهما نفسه الى صاحبه وينافيه ويشترط فى التنافى وحدة الموضوع مع باقى الوحدات الثمانية المشروطة فى التناقض فان قلت من جملة الشروط الثمانية المشروطة فى التناقض اشتراط وحدة المحمول مثل هذا التمر اسود وهذا التمر ليس باسود فان فرض صورة لم يتحد المحمول مثل ان يقال هذا التمر اسود وهذا التمر ابيض لم يتحقق التناقض لعدم اتحاد المحمول الذى كان من جملة شرائط التناقض مع انه يصدق عليه التنافى والتعارض فكيف يصح الالتزام فى التنافى باشتراط الوحدات الثمانية حتى الاتحاد فى المحمول قلت اولا اختلاف المحمول فى المثال المزبور غير مضر لان لبها راجع الى الاتحاد فان معنى قولنا هذا التمر ابيض سلب الاسودية التى هى من

توضيح اعلم انه يعتبر تحقق اشتراط الوحدات الثمانية فى التناقض فى التنافى عن امثلة لم يوضحها ذلك فقيد وحدة الموضوع يخرج عن نحو زيد قائم وعمرو ليس بقائم وبقيد وحدة المحمول يخرج عن نحو زيد قائم وزيد ليس بضاحك وبقيد وحدة المكان يخرج عن نحو زيد جالس فى المسجد وزيد ليس بجالس فى السوق وبقيد وحدة الشرط يخرج عن نحو الجسم مفرق للبصر ان كان ابيض وليس بمفرق مطلقا ان كان اسود وبقيد وحدة الاضافة يخرج عن نحو زيد اب لعمرو وليس باب لبكر وبقيد وحدة الجزء والكل يخرج عن نحو الزنجى بعضه اسود والزنجى كله ليس باسود وبقيد وحدة القوة والفعل يخرج عن نحو الخمر مسكر بالقوة والخمر ليس بمسكر بالفعل وبقيد وحدة الزمان يخرج عن نحو زيد قائم فى الليل وزيد ليس بقائم فى النهار فى جميع الامثلة المزبورة لم يتحقق التناقض ولا التنافى بينهما لعدم الاتحاد كما لا يخفى منه سلمه الله

قولنا هذا التمر اسود فيصير بمنزلة قولنا هذا التمر اسود وهذا التمر
ليس باسود فيتحد المحمول ايضا وثانيا نقول سلمنا عدم اتحاد المحمول بنفسه
في هذا القسم من التنافي لكن نقول الاتحاد في الكيف اي في الايجاب و
السلب في المثال المذكور وغيره يقوم مقام الاتحاد في المحمول فيتم المطلوب
واعلم ان التناقض والتنافي كما يكون بين مدلولي الكلامين في الدليل
كذلك يكون بين مدلولي الكلام الواحد قيل ومن امثلة الثاني ما لو اقر شخص
بان بستاني او بيتي وملكي لزيد فانه باطل لامتناع اجتماع مالكين مستوعبين
على شيء واحد فان قوله ملكي يدل على ان جميع الملك له والاقرار به للغير
يقتضي كونه له ويمتنع اجتماع مالكين مستوعبين على شيء واحد بخلاف
غير المستوعب وايضا الاقرار بشيء يقتضي سبق ملك المقر له به على وقت الاقرار
واضافته الى المقر يقتضي عدم سبق ملكه بذلك فان اضافته الى نفسه تنافي
السبق فيجتمع النقيضان وهما السبق وعدمه او الملك وعدمه او ملك كل منهما
وعدمه وما سنذكره في الجواب يظهر منه صدق التناقض على الجميع فينا سبه
الوجه الاخير ايضا نعم لو قال بستي صحيح كثيرا ونحوه صح لجواز ان يكون له حق
وقد جعل لبستانه مثلا في مقابلته والاوجه في النظر وفاقا لبعض اهل النظر
ان الاقوى الصحة مطلقا سواء اضم ذلك اليه ام لا لامكان تنزيل الخالي من الضميمة
عليها لان الاقرار مطلقا في هذا وغيره ينزل على السبب الصحيح مع امكان غيره ولان
الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة كما يدل عليها الكتاب والسنة والمحاورات العرفية
مثل قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن فان المراد بيوت الازواج واضيفت الى
الزوجات بملابسة السكنى ولو كانت ملكا لهن لما جاز اخراجهن عند
الفاحشة وقوله تعالى ولا تكتموا شهادة الله اي الشهادة التي امر بها الله او حكم
وكوكب الخرقاء فاضيف الكوكب الى الخرقاء بملابسة انها اذا رأته علمت دخول
الشتاء وفكرت في تهيئة اسبابها وقول احدهما للخشبة خذ طرفك فان هذا

اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة
سهيل اذاعت غزلها في الاقارب

للحامل وان لم يكن له في الحقيقة شيء وعدم كون الظرف له بل اضافته اليه بملابسة
حمل ذلك الظرف ودين الله اي الدين الذي شرع لغيره ولان التناقض انما يتحقق
مع ثبوت الملك لهما في نفس الامر واما مع ثبوته لاحدهما ظاهرا وللآخر في نفس الامر
فلا والحال هنا كذلك فان الاخبار بمال المقر له يقتضي ثبوت ملكه له في الواقع و
نسبة المقر له الى نفسه يحمل على الظاهر فانه المطابق لحكم الاقرار لا بد فيه من
كون المقر به تحت يد المقر وهي تقتضي كونه ملكا له فان قلت ان هذه الاضافة
مجاز ولا بد فيه من القرينة قلت اولا لا نم كونها مجازا بل نقول بانها حقيقة
عرفية وثانيا لو سلمنا كونها مجازا لوجب المصير اليه ايضا لوجود القرينة الصارفة
عن الحقيقة والمعينة له لان الحكم بصحة اقرار العقلاء المستفادة من قوله صلعم
في النبوي العام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقوله تع وقولوا الحق ولو
على انفسكم وبمعناه قوله تع كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على
انفسكم مع الاتيان باللام المفيد للملك والاستحقاق قرينة على ان نسبة
المال الى المقر بحسب الظ وليس من محل النزاع ما لو قال مسكني له لانه يقتضي الاقرار
جدا لان اضافة السكنى لا يقتضي ملكية العين لجواز ان يسكن ملك غيره نعم
ربما يفرق بين داري له وملكي له فيحكم بالبطلان في الثاني ويتوقف في الاول لان
اضافة الدار يحصل بغير الملك فيقول المستاجر داري بخلاف ملكي والاقوى
عدم الفرق يظهر وجهه بالتدبر فيما حققناه آنفا ثم اعلم ان من هنا اي من كون وحدة
الموضوع شرطا في التعارض يتبين انه لا تعارض بين الاصول والادلة الاجتهادية
لتغاير الموضوع في كل واحد منهما بيانه ان الادلة الاجتهادية لا يخ من انه اما ان يحصل
منها العلم والقطع او الظن اما الاول فبيان انه لا تعارض بينهما يحتاج الى ان
نفرض مثالا فنقول مثلا مقتضى الاصل في كل ما لم يعلم طهارته ونجاسته بل
كان مشكوكا فيه سواء ظن بنجاسته او طهارته امر الطهارة واذا فرض وجود دليل
قطعي كالاجماع المحصل او الخبر المتواتر او غيرهما من الادلة القطعية على نجاسة الخمر

مثلا فبناء على عدم وجود الدليل القطعي لا بد من الحكم بطهارة الخمر بحكم الاصل لان
موضوع الحكم في اصل الشيء بوصف انه مجهول الحكم فيكون داخلا في عنوان ما لم يعلم
طهارته ونجاسته ولما كان المفروض وجود الدليل القطعي الموجب للعلم بنجاسة
الخمر فاخرج الخمر عن ذلك العنوان لان هذا الدليل الاجتهادي القطعي وارد على الاصل
لانه ناظر الى بيان الحكم الواقعي الاولي والدليل الفقاهتي وهو الاصل ناظر الى
بيان الحكم الظاهري الثانوي فهذا الحكم وان كان ايضا واقعيا الا انه واقعي ثانوي
لانه متاخر عن ذلك الحكم الواقعي الاولي لتاخر موضوعه فان موضوع
هذا الحكم الظاهري وهو الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم
نفس الواقعة والشك فيه فتبين انه وارد عليه فيرفع موضوعه لا حكمه حتى يلزم
في الدليل الاول وهو الاصل تخصيص وطرح لظاهره ومن هنا يعلم ان اطلاق
الخاص على الدليل والعام على الاصل والقول بانه يخصص الاصل بالدليل
او يخرج عن الاصل بالدليل تسامح بالنسبة الى الادلة المفيدة للعلم وان اطلاق
التقديم والترجيح في المقام ايضا بالنسبة اليها تسامح لان الترجيح فرع المعارضة
حيث انه وارد عليه فيتغير الموضوع ويدخل تحت معلوم النجاسة والحكم فعلم من ذلك
انه لا تعارض بين الاصل والدليل الاجتهادي الذي يحصل منه القطع لتغاير
الموضوعين واما الثاني كما لو فرض في مقابل الاصل المذكور وجود دليل ظني
كالخبر الواحد مثلا دال على نجاسة الخمر فان مقتضى الاصل الحكم بطهارة الخمر لدخوله
في عنوان ما لم يعلم طهارته ونجاسته ومقتضى الخبر الحكم بنجاسته ولا تعارض ايضا لتغاير
موضوع الاصل المقطوع حجيته بسبب الاجماع او العموما(ت) او غير ذلك وهو ما لم يعلم
نجاسته الا انه اذا لم ينظر الى شيء اخر غير الخبر في الحقيقة لم يخرج عن عنوان ما لم
يعلم لانه شامل للظن ايضا ولا يتغير الموضوع ولا يكون تعارض بينهما ولا تخصيص
وللمغالط ان يغالط ويناقش بانه وان كان الخبر الواحد لا يرفع موضوع الاصل
بمعنى انه لا يرفع الشك الماخوذ فيه لكن اذا رجعنا الى دليل الدليل اعني دليل حجية

الواحد الذي يدل على حجية خبر العدل كآية النبأ او الشهرة او الاجماع مثلا يحصل منه القطع بالعمل بخبر العدل الدال بنجاسة شيء فيكون الخبر الظني ايضا واردا على الاصل باعتبار قطعية دليله وبه تم المطلوب ح توضيحه ان الدليل الظني بنفسه غير رافع لموضوع الاصل وهو عدم العلم واما الدليل الدال على اعتباره فهو بسبب كونه علميا يرفع موضوع الاصل اعني عدم العلم اقول هذه المغالطة ناشئة عن عدم الفرق بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم والتخصيص فان القسم الاول وهو صورة حصول القطع من الادلة الاجتهادية من قبيل الوارد والمورود لا التعارض وهذا القسم من باب التحكيم لا التعارض والورود فان الدليل الظني ليس كالدليل العلمي رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل لا مخصص له ح لا تعارض بينهما والعبرة في التعارض بملاحظة نفس الدليل مع الاخر لا بملاحظة دليل الدليل مع معارضه والحاصل ان موضوع الحكم في الاصول الشيء بوصف انه مجهول الحكم والدليل الاجتهادي ان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير مثلا فلا يقتضي الاصل حليته لانه انما اقتضى حلية مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض لحليته لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف ثبت اعتباره بدليل علمي فان كان الاصل مما كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمي المذكور وان لم يرفع موضوعه اعني الشك الا انه يرفع

اي من دليل الدليل المقطوع الحجية بالاجماع ونحوه منه

وهو غنا بزعم ان موضوع التخيير عدم الترجيح لاحتمال التخيير وموضوع الاحتياط احتمال العقاب وموضوع اصالة البراءة عدم البيان وجميع ذلك يرتفع بالدليل الظني ايضا منه

حكم الشك اعني الاستصحاب وان كان مما كان مؤداه بحكم العقل كالتخيير والاحتياط العقليين واصالة البرائة العقلية فالدليل ايض وارد عليه ورافع لموضوعه لما سيجيء بيانه انش تع وبالجملة ان الحاكم على قسمين قسم يزيد وقسم ينقص وهذا من القسم الذى ينقص فالاول كما في مسئلة لا صلوة الا بطهور فان متيقن الطهارة حكمه جواز الدخول في الصلوة وصحتها وحكم مشكوك الطهارة بعد ان تيقنها استصحاب الطهارة وجواز الدخول في الصلوة وصحتها ايض لقوله عليه السلم لا تنقض اليقين بالشك ابدا فدليل هذا كدليل ما دل على الطهارة بشهادة العدلين حاكم على الاول ويزيد فيه بحسب افراده لادخاله مشكوك الطهارة في متيقنها والثاني كما في ادلة لا ضرر ولا ضرار فانها حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع احكام الضررية كادلة لزوم العقود ووجوب الوضوء على واجد الماء وسلطنة الناس على اموالهم ونحو ذلك فتنقص في افرادها لاخراجها حكم موارد الضرر عن تحتها وكما في مسئلة الشك فان الشاك بين الثلث والاربع حكمه البناء على الاربع ثم جبره بركعة واحدة احتياطا وحكم كثير الشك ان لا يلتفت الى شكه لقوله اذا شككت فامض ودليل هذا ايض حاكم على الاول فينقص في افراده لاخراجه حكم كثير الشك عن تحته والحاصل ان الحاكم مفسر ومبين في الحقيقة لا وارد ولا معارض بل ناظر الى ان يبين المراد ومعياره ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متوجها لحال الدليل الاخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله وبعبارة اخرى ان يكون بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل اخر من حيث اثبات حكم شيء كما في المثالين الاولين او نفيه عنه كما في المثالين الثانيين ومن هنا يعلم انه لو لم يكن هناك حكم سابق لم يتحقق التحكيم بل لا بد من وجود حكم سابق حتى يبينه الحاكم ويفسره ويزيد فيه ويعمم او ينقص ويخصص وليس هذا من باب العام والخاص المصطلح حتى يكون توهم تعارض بين الحاكم والمحكوم والمفسر والمفسر لان التعارض

ان توضيح الفرق بين المخصص ان يكون المخصص منافيا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع القرينة وهذا بخلاف

١١

الرابع معتبر لا يرد من العام فيه البيان المتقدم قد جعل الشارع للشك المحتمل للحرمة الحل حكما شرعيا اعني الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير مثلا لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه الامارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات كما لا يخفى ... تعالى

واعلم ان النظر في تفسير الحاكم بان معياره ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متوجها لحال الدليل الاخر الى اخره فربما يكون الحاكم دليلا لبيا كالاجماع مثلا فلا يكون بمدلوله اللفظي متوجها لحال الدليل الاخر فان قلت ان الاجماع وان لم يكن فيه مدلول لفظي الا ان مستنده لا بد من ان يكون لفظيا في محل الكلام فلا بد ان يكون اجماعا عمليا قلت لا يتم الكلام لا بد ان لا يكون بمدلوله اللفظي متوجها لحال الدليل الاخر

منه

نحو لا تكرم زيد العالم مثلا لا يزيد على معناه بل ناظر الى لفظه حتى يفيد معناه و
ليس له التفات الى اكرم العلماء حتى يفسره ويخصصه بل العقل بعد التامل في
الخاص والنظر الى العام يفهم التخصيص فيكون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل
الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع القرينة الصارفة نعم لو صرح بان مرادي
من العام غير زيد فيكون هذا مفسرا وليس الخاص من هذا القبيل كما ان يرمي
ليس معناه ان الاسد هنا بمعنى الرجل الشجاع بل ناظر الى افادة معناه وهو الرمي
فقط ثم بعد التامل في ان الاسد الحقيقي لا يقدر ان يرمي فالعقل يحكم بان المراد
من الاسد الرجل الشجاع والحكيم ليس من هذا القبيل بل الحاكم في بادي الرأي
ناظر الى الحكم الثابت ليفسره ويبينه فلا يكون تعارض بينهما فلا يكون تعارض
بينهما كما يتخيل في العام والخاص المطلق على ما سيجيء ان شاء الله والحاصل ان المبين ان الحكومة
لابد من ان يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل
لغوا خاليا عن المورد مثل الدليل على انه لا حكم للشك مع كثرة الشك ومع حفظ
المأموم او الامام او بعد الفراغ من العمل او في النافلة فانه حاكم على الادلة المتقدمة
لاحكام الشكوك فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لم يكن موردا
للادلة النافية لحكم الشك في الصور المزبورة وبالجملة ان المتعارضين ليس في
احدهما دلالة لفظية على حال الاخر من حيث العموم والخصوص وانما يفيد حكما
منافيا للحكم الاخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بارادة خلاف
الظاهر في احدهما المعين ان كان الاخر اقوى منه فهذا الاخر الاقوى قرينة
عقلية على المراد من الاخر وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه ولذا
وجب ملاحظة الترجيح في القرينة لان قرينيته بحكم العقل بضميمة المرجح اما
اذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الدليل الاخر فلا يحتاج الى
ملاحظة مرجح له بل هو متعين للقرينية بمدلوله اللفظي ثم ان ما ذكرنا من انه لو
فرض في مقابل الاصل وجود دليل ظني كان ذلك الدليل حاكما على الاصل انما

هو

الاصول الثلث اما ان يكون الحالة السابقة عليه ملحوظا فيه واما ان لا يكون سواء لم يكن حالة سابقة عليه او كان ولم يلاحظ فالاول مجرى الاستصحاب والثاني اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني مجرى التخيير و الاول اما ان لا يكون دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان يدل فالاول مجرى البراءة والثاني مجرى الاحتياط منه عفي عنه

هو اذا كان الاصل مما كان مؤدّاه من المجعولات الشرعيّة كالاستصحاب مثلا كما
مرّ واما اذا كان مؤدّاه مما هو بحكم العقل كالتخيير والاحتياط العقليين واصالة
البراءة العقلية فالدليل الظنّي ليس حاكما عليه بل وارد عليه ورافع لموضوعه
لأنّ مورد الاول عدم الترجيح لاحد طرفي التخيير وموضوع الثاني احتمال العقاب
وموضوع الثالث عدم البيان وجميع ذلك يرتفع بالدليل الظنّي هذا تمام
الكلام في تعارض الاصول مع الادلة الاجتهادية واما الكلام في الاصول
اللفظية فاعلم انّ ما ذكرنا من الورود والحكومة يجري فيها ايض فان اصالة الحقيقة
او العموم معتبرة اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فاذا تعارض النص مثل لا تكرم
زيدا العالم مع الظاهر مثل اكرم العلماء فبيان ان نسبة احدهما على الآخر بعد
تعارضا او تواردا او حكومة يحتاج الى بيان قسمي النص فنقول ان النص على
قسمين قطعي السند والدلالة كالخبر المتواتر مثلا وقطعي الدلالة دون السند
كالخبر الواحد مثلا فعلى الاوّل يصير من قبيل الوارد والمورود فانه اذا كان النص
معلوما ومقطوعا من حيث الصدور والدلالة يحصل منه العلم بالحكم والظاهر
ظنّي سواء كان مقطوع السند اولا لاحتمال عدم ارادة زيد مثلا منه والظنّي لا يقاوم
القطعي فيكون النص واردا على الظاهر فيتغاير الموضوع ولا تعارض كما تقدم في تعارض
الاصل للدليل الاجتهادي ٢ وعلى الثاني فلابدّ من النظر الى حجية الظ فانه لا يخ
اما ان يكون حجيته ووجوب العمل عليه من باب الظهور والظنّ النوعي الحاصل بارادة
الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها او من باب الرجوع الى اصالة عدم القرينة
او من باب التعبد العقلائي فعلى الثاني يصير من قبيل الحكومة فانا اذا رجعنا الى
دليل الدليل ورأينا انه دالّ على وجوب العمل بالنص ولزومه نرى انه حاكم فان خروج
زيد مثلا وان كان محتملا من الظ واصالة عدم القرينة بعمومه شاملا لعدم خروج
زيد لكن هذا الدليل يحكم ويفسّر بان المراد من الظ الشامل لجميع الافراد لاصالة
عدم القرينة جميع الافراد الا هذا الفرد المنصوص والحاصل انه على تقدير كون اعتبار

مشيرا به ليس العمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر الا كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الاصل العملي صح

اصالة الظهور من جهة اصالة عدم القرينة فان كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما
على الاصل لان معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم
في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الاثر لولا حجية هذه الامارة وهو وجوب العمل
بالعموم فان الواجب عرفا وشرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه
فعدم العبرة باحتمال عدم المخصص الغاء للعمل بالعموم فثبت ان النص حاكم على اصالة
الحقيقة اذا كان ظنيا في الجملة كالخاص الظني السند مثلا ويحتمل ان يكون الظن ايضا
واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص
فحالها حال الاصول العقلية فتدبر وعلى الاول يحصل التعارض فان معنى الظهور
والظن ان تكلم الحكيم بلفظ موضوع لمعنى وارادة خلافه من دون نصب قرينة قبيح
واحتمال نصب قرينة قد خفي علينا مدفوع باصالة عدم القرينة فيكون الظن في
الظنون منه ارادة جميع الافراد والنص لا يمكن ارادة خلاف معناه من غير دليل
لانه نص وصريح في افادة معناه والدليل دل على حجيته فيحصل التعارض بينهما
لا اتحاد لدليلان ظنيان حصل القطع بحجيتهما فان قلت ان الظاهر دليل ظني والنص
قطعي فكيف يحصل التعارض بين القطعي والظني والحال ان تنافي مدلولي الدليلين
الظنيين شرط في التعارض قلت ان النص وان كان من جهة الدلالة قطعيا لكنه
من جهة السند ظني فانه مركب من الجزئين القطعي والظني واذا كان مدلول احد
الدليلين منافيا لاحد جزئي الدليل الاخر يتحقق التنافي فيحصل التعارض بينهما
والتحقيق انه اذا كان حجية الظاهر من باب الظن فليس بينه وبين النص تعارض بل
انما هذا من قبيل الوارد والمورود ايضا فان النص وارد على الظاهر مطلقا وان كان
ظنيا فيتغير الموضوع وذلك لان الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل من الظاهر
بانضمام الغلبة اصالة عدم القرينة او غيرها بارادة الحقيقة الذي هو مستند اصالة
الظهور مقيد بعدم حصول ظن معتبر بخلافه مطلقا فلو حصل ولو كان في غاية الضعف
والسخافة لابد من تقديمه على ذلك الظن الحاصل من الظاهر ولو كان في غاية

كما في مثل ما لو كان عرس الامير واقفا على باب الحمام وعلامة واقفا على باب المسجد فيتعارض الظنان الحاصلان من تلك الامارتين

اشارة الى انه ولو كان ظنا ... ضعيفا منه

القوة

القوّة والدّليل على ذلك الوجدان والسّيرة فانّ العلماء في جميع الموارد يقدّمون الظّنّ المعتبر الحاصل على خلاف الظّاهر ويعلى الظّنّ الحاصل منه فيكون ذلك دليلا على انّ افادته للظّنّ او اعتبار ظنّه النّوعي مقيّد بعدم ظنّ آخر على خلافه وذلك نظير ظنّ الاستصحاب على القول به فانّ حجيّة الاستصحاب مشروط بعدم حصول ظنّ بخلافه فلو فرض موضع حصل الظّنّ بخلافه رجّح وقدّم على الاستصحاب ولو كان اشدّ ضعفا اذ لم نر ولم نسمع مورد يقدّم الاستصحاب على الامارة المعتبرة الحاصلة له والحاصل انّه اذا وجد الظّنّ المعتبر على خلافه ارتفع موضوع ذلك الدّليل اعني الظّاهر نظير ارتفاع موضوع الاصل بالدّليل وانّما قيّدنا الظّنّ بالنّوعي لعدم العبرة بالشّخصي وذلك لانّ الظّنّ الشّخصي له مراتب فانّه امّا ان يكون في اعلى درجة الظّنّ بحيث يكون قريبا ومتاخما بالعلم او في ادناها بحيث يكون قريبا من الوهم او يكون متوسطا وله ايضا مراتب فالظّنّ الحاصل من الظّاهر ان كان اقوى من الظّنّ الحاصل من النّصّ فلا بدّ من القول بتقديم الظّاهر والعامّ على النّصّ والخاصّ وان كان بالعكس بان كان الظّنّ الحاصل من النّصّ اقوى من الظّنّ الحاصل من الظّاهر فلا بدّ من القول بالتّخيير او التّوقّف وكلّما تفحّصنا وتتبّعنا فلم نر موردا يقدّمون الظّاهر على النّصّ فيه او يقولون بالتّخيير او التّوقّف واذا لم يوجد احد قائل بالتّفصيل فلا بدّ ان يلتزم بانّ المراد من الظّنّ النّوعي لا الشّخصي فتلخّص ممّا ذكرنا انّه لو كان حجيّة ظهور العامّ غير معلّق على عدم الظّنّ المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه اضعفيّة مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدّم عليه او مكافئته له حتّى يقول بالتّخيير او التّوقّف مع انّا لم نسمع موردا يقول بالتّخيير او التّوقّف في مقابلة العامّ من حيث هو والخاصّ فضلا عن ان يرجّح عليه وعلى الثّالث فان كان التّعبّد العقلائي على الاعتبار من باب السّببيّة المطلقة وعدم حصول العلم بالخلاف فان حصل القطع من النّصّ بان يكون قطعيّ السّند والدّلالة يكون من قبيل الوارد والورود كما تقدّم وان لم يحصل القطع كما هو المفروض يكون من قبيل الحكومة لانّ

وربّما يتوهّم بناء على تقدير كون حجيّته من باب الظّنّ المستفاد من حكم العقل بانّه كلّما كان مثله في مقامه لا بناء على كون حجيّته من باب التّعبّد المستفاد من الاخبار فانّه اذا علم الاستصحاب من الاحكام الظّاهريّة الثّابتة للشّيء بوصف كونه مشكوك الحكم فيكون نظير قاعدة الاشتغال واصل البراءة مبنيّا على استفادته من الاخبار حتّى يكون اعتباره من باب التّعبّد لا الظّنّ منه رحمه سلّمه الله

وممّا يتأمّل ان تقديم الظّاهر على النّصّ قد يطّلع في الكتب على انّها بحيث لا يخفى على احد متأمّل الا ترى انّ المشهور يعملون بعموم قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الدّالّ على اشتراط ادنى ما لك الا فرق نكاحها على وجه العموم على خصوص صحيحة سيف بن عميرة الموثّقة الدّالّة على جواز التّمتّع بالمرتّبة بدون اذن اهلها والجواب عن ذلك ظاهر ممّا من عدم رؤيتنا تقديم الظّاهر على النّصّ انّما هو بالنّسبة الى العامّ الحقّ عن القرائن المؤكّدة لعمومه ولو بالنّسبة الى مورد الخاصّ واما فيها فلا بدّ من اعتبار مزيد قوّة في الخاصّ بحيث يصلح ان يقاومه ويقدّم الظّاهر على النّصّ في المثال المزبور ونظائره انّما هو بالنّظر الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنّقل على قبح التّصرّف في الاموال المحترمة بدون اذن مالكها اصلا مضافا الى انّ ورود هذا انّما هو في الكتاب وورود المخصّص في خبر الواحد فتدبّر هذا ويتفرّع على ذلك نظائره من امثال ما سبق منه سلّمه الله

عنوان عدم حصول العلم بالخلاف باق على حاله وانما النص ناظر الى ان يفسر المراد
من الظاهر ويبينه وان كان التعبد العقلائى على الاعتبار من باب ما لم يرد على
خلافه دليل فيكون من قبيل الوارد والمورود سواء حصل من النص القطع او
الظن اما الاول فظاهر كما تقدم واما الثانى فلان المفروض انه ورد دليل ظنى
على خلافه فيتغير الموضوع ويكون النص واردا عليه واذا تبين الحال فى عدم
حصول التعارض بين الاصل والدليل الاجتهادى والنص والظاهر فاعلم
ان التعارض انما يكون بين الاصلين والمتباينين او العموم والخصوص من وجه
واما الظاهر والاظهر فمن جهة ان الظهور فى كل واحد من الدليلين موجود
يتعارضان ومن جهة ان الظهور فى الاظهر ازيد فيرجح لكونه مرجحا داخليا موجودا
معه ثم ان التعارض اذا كان بين دليلين لفظيين كالخبرين فيتصور من وجوه
الاول فى الصدور والثانى فى جهة الصدور والثالث فى الدلالة وذلك لان
كل دليل لفظى لا يكون دليلا الا بملاحظة الجهات الثلثة المزبورة فالاول اى
الصدور فلانه لو لم يعلم صدوره عن المعصوم ولو علما شرعيا لا يجوز اعتباره
والثانى اى جهة الصدور والمراد بها العلم بعدم كون الحكم الصادر صادرا
على وجه التقية فانه لو احتمل كونه على وجه التقية لا يجوز اعتباره بل لا بد من
قيام الدليل على عدمه ولو كان شرعيا كاصالة عدم التقية والثالث اى كون
اللفظ دالا لا مجملا ولا مأولا مع عدم دليل على التأويل وذلك ظاهر واذا تعارض
الخبران فيمكن ح التكلم فيه من الجهات الثلثة المزبورة بان يتصرف فى احدهما او
فيهما صدورا او من جهة الصدور بالحمل على التقية او من جهة الدلالة بالاضمار
او المجاز او غيرهما بوجه يأتى هنا وهو ما ذكره القدماء من انه لا يقع التعارض بين
الدليلين القطعيين المفيدين للقطع بمؤداهما بل خصوا التعارض بالظنيين اى
الدليلين الظنيين اللفظيين والتوضيح وبيان السر فى ذلك ان المناط فى
اعتبار الادلة القطعية انما هو افادة صفة القطع الذى هو من الكيفيات النفسانية لا

الموصوف وجعل الشارع ذلك الدليل دليلا فالحجة في الحقيقة بالنسبة
الى الادلة القطعية العقلية والنقلية انما هو نفس القطع من دون مدخلية
السبب المحصل له ولا يعقل تنافيهما مدلولا لانه موقوف على حصول
القطع بشيء ونقيضه وذلك مح وليس هذا الا نظير حصول القطع بامر مع
الظن بنقيضه فكما ان هنا لا يعقل تحقق التعارض والتنافي بين مدلوليهما
لانتفاء الظن بنقيضه عند حصول القطع به كذلك لا يعقل تحقق التعارض
والتنافي بين مدلوليهما فيما نحن فيه لانتفاء القطع بنقيضه عند
حصول القطع به وكذا الكلام في الظنيين فان مرادهم من تعارض
الظنيين ليس تعارضهما على وجه يكون كل واحد منهما مؤثرا في
حصول الظن بالفعل بحيث يحصل له في ان واحد ظنان يتعلقان
كل منهما باحد الضدين فان صفة الظن ايضا كالقطع من الكيفيات النفسانية
فيستحيل التكليف بالمتضادين في ان واحد نعم اذا تعارض سببان للظن
الفعلي فان بقي الظن في احدهما فهو المعتبر والا تساقطا بل مرادهم من الظنيين
ما يقابل القطعيين فيشمل ما يكون اعتباره من باب الظن النوعي او
التعبد او المختلفان كالظنيين الشانيين والتعبديين والظني الشاني
والفعلي فلا يرد عليهم انه كما ان الظن لا يجامع القطع بالخلاف وعلى
ما ذكرت كذلك لا يجامع الظن به لان المراد من الظن في الاول الفعلي
وفي الثاني الشاني فمورد التعارض في الظنيين الظنيان الشانيان
والظن الفعلي والشاني والمراد من الظن النوعي ما يلاحظ في حجيته
كون نوعه مفيدا للظن وان تخلف عنه الظن الفعلي بحسب بعض
الموارد لوجود المعارض ونحوه وحاصله انه بالنوع اي لو خلي وطبعه
يفيد الظن ولو لم يفد الظن الشخصي بحسب بعض افراده والمراد من
الدليل التعبدي اذا اطلق في مقابل الظن النوعي ما يكون من قبيل

الأسباب كالبيّنة ونحوها كما عن السيد المرتضى وغيره فانه لو لا الخط في اعتبارها
كشفها عن الواقع بل انما هي من قبيل الأسباب المحدثة للحكم وقد أورد عليهم
على القدماء بعض المتأخرين بانه ان كان مرادهم من عدم جواز تعارض القطعيين
الفعليين فكذلك الحال في الظنيين ايضا لعدم جواز تعارض الظنيين الفعليين
كالقطعيين وان كان مرادهم الشأنيين فالتحقيق امكان تعارض القطعيين
الشأنيين اي تعارض دليلين من شأنهما افادة القطع لو لا المعارضة كما يمكن
ذلك في الظنيين لان المانع من تعارض القطعيين انما هو عدم تعقل اجتماع
صفة القطع الفعلي مع القطع بضده في آن واحد وهو منتف في الشأنيين
فلو فرض في خصوص حكم اخبار عدد يبلغ التواتر ثم اخبار ما يساويهم بضده
فلا شك ان كل واحد من الدليلين مفيد للقطع بمدلوله لو قطع النظر عن وجود
المعارض والجواب انه قد ذكرنا سابقا ان المدار والمناط في اعتبار الدليل
القطعي ليس الى الموصوف وجعل الشارع بل المناط فيه انما هو على صفة القطع
فلا يتصور الدليل القطعي سواء كان عقليا او نقليا منفكا عن الصفة
النفسانية بل كلما انفك عنه يخرج عن كونه دليلا فلو فرض ما ذكره من المثال
لتعارض القطعيين الشأنيين دليلا شرعيا فانما هو من باب الدليلين الظنيين
لا القطعيين واذا كان المناط في الدليل القطعي الى الصفة دون الموصوف
فيمتنع وقوع التعارض بين القطعيين بخلاف الظنيين فان المناط في الدليل
الظني على الموصوف وجعل الشارع كالخبر الواحد مثلا فان الشارع جعل
حجيته من باب الظن النوعي فيختص التعارض بالدليلين الظنيين ان قلت
فعلى هذا يلزم التفكيك من حيث ان المراد من القطعيين الفعليان ومن
الظنيين الشأنيان قلت بعد ما جعلنا المراد من الظن ما يقابل القطع فلا
يلزم التفكيك وذلك لان المراد انه لا يجوز التعارض بين قطعيين ويجوز بين
غير قطعيين وليس المراد منه خصوص الشأنيين اذ ربما يتعارض الظن الشخصي مع

الظن النوعي او الدليل التعبدي او الظن النوعي مع التعبدي او التعبدي
مع مثله وحاصل ما ذكرنا انه لا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين و
الظنيين بل انما يقع التعارض في غير القطعيين كالظنيين الغير الفعليين
او غيرهما مطـ فعلى هذا المراد من الظنيين الدليلان المعتبران من حيث افادة
نوعهما الظن وانما اطلقوا القول في ذلك لان اغلب الامارات بل كلها عند
معظم العلماء معتبرة من هذه الحيثية لا لافادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار
به ومثل هذا في القطعيات غير موجود اذ ليس هناك ما يكون اعتباره من باب
افادة نوعه للقطع لان هذا يحتاج الى جعل الشارع فيدخل في الادلة الغير القطعية
لان الاعتبار في الادلة القطعية من حيث صفة القطع فهي في المقام منتفية فيدخل
في الادلة الغير القطعية لان المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع و
اعتباره ثم ان لازم مذهب من كان ظنيا مطلقا ان لا يدونوا مبحث التعارض
في كتبهم لان الاحكام عندهم دائر مدار الظن الشخصي الفعلي فمتى حصل وجب
العمل به والا فلا والمفروض انه لا يقع التعارض في الظنيين الشخصيين كالقطعيين
لاستحالة اجتماع النقيضين كما تقدم ولم يعتقد بالظن النوعي فلا يكون عنده
بين الادلة تعارض اصلا لكنهم ذكروا تبعا للقدماء او بناء على مذهبهم او غفلة
عن لازم مذهبهم **المقام الثاني** في بيان معنى لفظ التعادل اعلم ان تعادل
الشيئين عبارة عن تساويهما كما اذا تساويا في كفتي الميزان فيقال تعادلا وتعادل
الدليلين على ما قيل عبارة عن تساوي اعتقاد المجتهد بمدلوليهما وقيل عبارة
عن تساوي نفس الدليلين عند المجتهد والثاني اخص مطلقا من الاول فانه قد يوجد
الاول بدون الثاني كما لو تعارض دليلان وكان احدهما موافقا للاصل وكان
مذهب المجتهد تقديم المقرر على الناقل تعبدا الخ ليس نفس الدليلين متساويين
عند المجتهد بل احدهما ارجح فالتعادل في نفسهما لكن اعتقاد المجتهد بالنسبة
الى مدلوليهما على السواء اذ الاصل لا يورث ظنا بالمدلول ففي هذا المثال

يصدق

[Margin note:] اي سواء كانا شأنيين او احدهما شأنيا والآخر فعليا منه

[Margin note:] اي سواء كانا تعبديين او احدهما تعبديا والآخر ظنيا فعليا او شأنيا منه

[Margin note:] والقائل انما هو الفاضل القمي تبعا لبعض الاصوليين لان لفظ الاعتقاد في كلامه ليس مضافا الى المجتهد بل الى المدلول لكنه من الواضح البين ان المراد من فاعل الاعتقاد ليس الا المجتهد منه

يصدق التعريف الاول دون الثاني ويكون هذا المثال من المتعادلين ويجري
فيه احكام التعادل من الاختلاف الواقع في اصل الجواز وعدمه على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى على الاول دون الثاني المقام الثالث في بيان معنى لفظ الترجيح وهو
في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها وقيل هو تقديم امارة على الاخرى في العمل على مؤديها والمناسب
للتعارض والتعادل اللذين يستعملان مع الترجيح في هذا الباب انما هو الاول
لانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذا الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر
وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا
في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا
عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها هذا
الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح الاصوليين بالترجيح وتعريف
البعض اياه بالثاني قبالا للاول ليس بجيد اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة
الراجحة والثاني لفعل المجتهد هذا مضافا الى انه يمكن ان يقال بان مبدء الاشتقاق
في الترجيح ايضا مختلف كما يختلف ذلك ايضا واشار اليه بعض الافاضل في لفظ
الترجيح بلا مرجح ولفظ ترجيح المرجوح في مبحث اخبار الاحاد في توجيه كلام العلامة
وبيان ذلك انه قال في النهاية على ما حكي عنه وغيره ان خبر الواحد مفيد للظن
فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان يعني على
تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم جواز الاخذ بالوهم الذي هو طرح
المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح
المرجوح على الراجح قبيح بالضرورة ولا يخفى ان هذا التوجيه بظاهره ظاهر
الفساد للقطع بان الشارع لم يعتبر كثيرا من الظنون في الموضوعات والاحكام
فكيف يقال يكون الاخذ بالموهوم قبيحا مطلقا فالاوجه في النظر ان يقرر بنحو اخر
وهو ان التكليف بمؤدى الادلة او الاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم اليها

منسد كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف
بغير المقدور ويجب التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان فان قلت لا نسلّم ان ترجيح المرجوح
في النظر على الراجح فيه قبيح وانّما المسلّم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح
بمعنى الحسن وليس المقام منه مع انّه لو صحّ ذلك لادّى الى وجوب العمل بالظنّ
مطلقا وان عارضه دليل شرعيّ اذ القواعد العقليّة لا تقبل التخصيص مع انّه
معلوم الفساد قلت امّا المنع المذكور فمكابرة فانّ الضرورة قاضية في الفرض
المذكور برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف
المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا وامّا النقض بصورة المعارضة بالدليل
الشرعي فمدفوع بانّ حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد
يقطع ببقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكليّة ومثل هذا
لا يعقل فيه معارضة دليل شرعيّ هذا والفاضل المزبور بعد ان فسّر لفظ
الترجيح في كلام العلّامة بمعنى الاختيار قال ولفظ المرجوح عبارة عن القول
بانّ الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بانّ المظنون
حكم الله ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق
فاعله المدح او الذمّ لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المراد
في لفظ المرجّح والمرجوح في تركيب ترجيح بلا مرجّح وترجيح المرجوح المصطلحين
عند نزاعهم في انّ الترجيح بلا مرجّح محال وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وحاصله
انّ المراد انّ الفتوى والعمل بالوهم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح
حسن ووجهه انّ الاوّل يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز تركه
واختيار القبيح انتهى ولا يخفى عليك ما يرد عليه فاوّلا على تاويله بان تفسير
المرجوح والراجح بالقول او العمل ليس في محلّه بل الوجه اعتباره في الترجيح فانّ
الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون بالرأي والعمل ثمّ تفسير الرجحان الذي

هو مبدأ لاستحقاقهما باستحقاق فاعله المدح او الذم غير سديد لانه بهذا
المعنى مبدأ لاستحقاقهما بمعنى اخر ومنه المرجوح فى قوله ان القوى فى العمل
بالموهوم مرجوح والفرق واضح بيّن ثم عطفه الذم فى تفسير الرجحان لا يتم
الا بتكلف ثانيا على تعليله بانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان الشبهة
على تقدير تسليمها لا يقتضى بالمشاركة فى الحكم والعينية ثم فان العبرة
فى الصدق والكذب بموافقته ومخالفته للواقع دون الاعتقاد فان قيل
نعم لكن المدار فى الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلنا لا نسلم
حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق
قد اورد على هذا الدليل بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل عند
عدم القطع وهو ثم اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا اذ العقل انما يدل على
انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم
به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع
والاجماع المدعى على وجوب الافتاء على المفتى فيما نحن فيه ثم لمخالفة الاخباريين
فى ذلك ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط عند عدم ما يفيد القطع
والجواب عن ذلك ان وجوب العمل بالمقطوع به فى الفرعيات اول الكلام وما
دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين
ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال
الامكان ودعواهم قطعية الاخبار المدونة فى الكتب الاربعة وانهم يعملون
بالقطع فى غاية الوهن فان وضوح وجوه الاختلاف فى سندها ومتنها
ودلالتها وتعارضها الموجبة بعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين
بها مغن عن البيان وعلى تقدير عدم حصول القطع بها فلا اظنهم يخالفون
فى وجوب العمل بالاخبار ولو فى الجملة وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون
بالاجماع والضرورة وبالجملة عدم امكان القطع فى الفقه فى امثال زماننا

غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا نكتفينا هذا
مضافا الى ان وجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فهو معلوم
مع انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فهو مفيد
وايضا العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع
فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك
الاخبار لا تفيد القطع كما مر لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة
ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني
ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف ولنفرض مثالا وهو ان
المشهور بين الاصحاب ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما
نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا
للسيد المرتضى ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقتسمون
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم ان المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن
واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ
الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا
فلا بد من توقف المال وهلاك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة
في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يفيد الا ان لكل واحد من الفريقين
نصيب والدهم ولا يفيد كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه
يوجب الرجوع الى قول السيد في الاصل وانه في نفسه م لكون الاولاد حقيقة
في ولد الصلب على ما هو الظاهر من لفظها انما هو ظاهر الاية ولا حجة فيه
عندهم فلا بد للاخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط
وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما صغارا ايتاما مضافا
لا حيلة لهم من المعيشة الا اخذ مالهم ومن ذلك ايضا اي ومن نظير المثال المزبور ما

لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاءه باحدهما دون الآخر
او كان بين يتيمين فان قيل انا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لاحدهما
في الفتوى قلنا ابقاءه ربما يوجب التلف فكيف تجتري بان تقول بان الله ربك
يرضى عنك بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا الحجة العمل قطعي وانه لا
يجوز العمل بمقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى دليل فلعل الشارع يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن
لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر والظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل
الامر والتزام العسر والحرج وبالجملة ان ما ذكره الاخباريون كلام لا محصل
له فانا لو فرضنا في مسئلة قيام خبر الواحد في احد طرفي المسئلة من دون
عامل او مع عامل نادر والشهرة في الطرف الآخر وعلى الاخباري ان يثبت
ان ادلة الخبر الواحد تشمل لمثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال
اني لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فنقول كيف تصنع فيما لا
يمكن ذلك فيه فتم هذا ولنرجع الى ما كنا فيه من بيان اختلاف مبدأ الاشتقاق
في الترجيحين فنقول ان مبدأ الاشتقاق في الترجيح الذي هو وصف الامارة
هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور
وفي الترجيح الذي هو فعل المجتهد هو التقديم والاختيار كلفظ الترجيح بالمرجح
في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على الاول كما فعله شيخنا
البهائي والفاضل الجواد ره اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه
وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا والظاهر ان
المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مقصد التفصيل عن الترجيح
بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى
الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح ويشترط فيه امران احدهما
ان لا يكون المرجح بحيث يبلغ مرتبة الحجة فانه اذا بلغ مرتبة الحجة يكون معاضدا

لاحد الدليلين كالخبر الصحيح الموافق لاحد الخبرين الصحيحين المتعارضين فانه
لا يسمى مرجحا لان الموهون ساقط عن درجة الاعتبار والدليلية كما اذا كان
في تعارض العام والخاص شهرة صالحة لترجيح العام على الخاص فالشهرة مثلا
يكون ح قادحة في حجية الخاص وموهنة له فيبقى العام بلا دليل معتبر يعارضه
فيخرج عن محل البحث فلا معارضة حقيقة ولا ترجيح ويشترط فيه امر ثالث على ما سيأتي
انشاء الله اذا مهدت المقدمة فلنشرع في بيان احكام التعادل والترجيح فنقول

المقصد الأول في التعادل

وانما قدمناه لقلته وكونه مقدما على الترجيح
من حيث الرتبة والفهم لانه احض منه والنسبة بينهما عموم مطلق واختلفوا
في جوازه شرعا بعد اتفاقهم على امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتواتر في
زمن الصيف فتواتره يدل على المطر وكونه في الصيف يدل على عدمه فعن ابن
حنبل والكرخي المنع من جواز تعادل الدليلين الظنيين المتكافئين والباقون
على الجواز كما هو الاشهر الاظهر ولقلة الفائدة وعدم وجود مخالف معتد في المسئلة
لا يحتاج التطويل في اثبات جوازه ووقوعه سيما بعد وضوح الحال وعدم منع
عقلي او شرعي عن الجواز خصوصا بعد ملاحظة اخبار التخيير القريبة من التواتر
مع ان لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والتقوى والصدق
بحكمين متنافيين والعلم بضروري حجة المنكرين انه لو تعادل امارتان على
الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما للتنافي بينهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما
على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه
بمعنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما والجواب
عن ذلك انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور واذا لم يثبت من الخارج
انتفاء التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل
انما يستلزمها لو اختارها لا مط وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين
في العدالة والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا

مرجحا بل معا صلا ... بحيث يجعل الطرف الآخر موهونا ... مع

وباختيار

وباختيار تقليد الحاضر يصير محظورا والحاصل ان المختار وجوب العمل بهما
على وجه التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولا الخلو وضع حكمهما
عن الفائدة اذ امكان الخروج عن العمل بها فائدة وهي مشتركة بينهما ولهذا
امتنع التعيين ولزم التخيير وليس ترجيح المجتهد للعمل باحدهما من حيث كونها
دليلا لمساواته بينهما بل لمرجحات خارجة كما في ترجيح العمل ببعض احاد الواجب
التخييري مع انتفاء المرجح من حيث الامتثال والوجوب ثم ان المجتهد يختار في
العمل بأي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين
الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومة لاختلاف
الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة واخرى في اخرى
قولان الاظهر الاقوى نعم لعدم المانع وسيجيء تمام الكلام انشاء الله تعالى واعلم
ان تعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل
احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها اي في
تعيين مصداقها كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما
كما لو اخبر عدلان عن القبلة بجهتين متخالفتين وح فلو كان لاحدهما مرجح معتبر
فلابد من الترجيح به والا فمقتضى الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبرائة
فيصلي الى الجهتين ما لم يضيق الوقت فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البرائة
اولى من الاتيان بما يقطع معه بعدمها ثم لو كانت الامارتان رواية
عن المعصوم عليه السلام اتجه الحكم بالتخيير مع التكافؤ مطلقا على ما سيجيء انشاء الله تعالى
وقد يكون في الحكم والقضاء كاليدين والبينتين المتساويتين وايضا قد
يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني فان وجوب
الصلوة الى جهتي الجنوب والشمال مثلا حكمان وقع التعادل بينهما مع
تنافي الفعلين او بالعكس كالمثال الاول فان وجوب الصلوة والصوم
مثلا لو فرض ورود الحديثين فيهما حكمان وقع التعادل بينهما لكن مع عدم

تنافى الفعلين لتنافر الموضوع ثم اعلم ان قضية ما احتجوا به على منع الجواز
شرعا منعه عقلا ايضا لو صح ان الدليل المزبور عقلى لا شرعى مع انهم حرروا
النزاع فى جوازه شرعا ونقلوا الاتفاق على جوازه عقلا و يمكن الجواب
عن ذلك بان المراد من منع الجواز شرعا الظن بعدمه كما هو المعتبر فى الشرعيات
او عدم امكانه بالنظر الى الحكمة وبجوازه عقلا مجرد عدم القطع بامتناعه كما
عليه المدار فى العقليات وامكان وقوعه فى نفسه وان كان على خلاف الحكمة
ثم انه اذا تمهد جواز التعادل فنقول هل الاصل فى صورة التعادل التساقط
وفرضهما كالعدم والرجوع الى الاصل فلا يجوز العمل بهما او باحدهما ام لا و
الاصل الموافق لاحدهما او المخالف منهما
على الثانى اى بناء على عدم التساقط هل يلزم الاحتياط كما هو مذهب
الاخباريين او التخيير كما هو مذهب الاصوليين والمشهور بينهم او التوقف و
الرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما لانه معنى التساقط
وجوه بل اقوال ونتكلم على كل التقادير وقبل الشروع فى بيان الوجوه و
الاقوال لا بد من التكلم فى القضية المشهورة وهى ان الجمع بين الدليلين مهما
امكن اولى من الطرح والمراد بالطرح على الظاهر بل المحكى عن صريح بعضهم
اعم من طرح احدهما المرجح فى الاخر فيكون الجمع مع وجود المرجح اولى من
الترجيح ومع التعادل اولى من التخيير فنقول ان الجمع بين الخبرين المتنافيين
بظاهرهما بحصر العقل منحصر فى ثلثة اقسام الاول ان يكون الجمع بين الدليلين
بالتصرف فى احدهما المعين من دون احتياج الى شاهد و قرينة خارجية
وذلك يكون فى العام والخاص المطلق كما فى النص والظاهر الذى قد ذكرنا
انه ليس بتعارض فى الحقيقة مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فانه لا
يمكن الجمع بينهما الا بالتصرف فى العام بحمله على ان المراد منه غير زيد من
دون احتياج الى شاهد خارجى و تصرف فى النص الثانى ان يكون الجمع بينهما
بالتصرف فى احدهما لا بعينه مع الاحتياج الى شاهد واحد خارجى وذلك

بكون

يكون في العام والخاص من وجه كما في الظاهرين مثل اكرم العلماء ولا
تكرم الشعراء فان الجمع بينهما يمكن بالتصرف في العلماء بان يجعل المراد من العلماء
غير الشعراء مع الاحتياج الى شاهد خارجي فيبقى لا تكرم الشعراء على عمومه
وبالتصرف في الشعراء بان يجعل المراد من الشعراء غير العلماء مع الاحتياج الى
شاهد خارجي فيبقى اكرم العلماء على عمومه **الثالث** ان يكون الجمع بينهما
بالتصرف في الطرفين مع الاحتياج الى شاهدين خارجيين وذلك يكون
في المتباينين كما في اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فان الجمع لا يحصل الا بالتصرف
في كلا الطرفين بان يحمل اكرم على الرخصة ولا تكرم على الكراهة فان الكراهة
تجمع مع الرخصة في الفعل او يحمل الامر على الاستحباب والنهي على الرخصة فان
الرخصة في الترك تجمع مع الاستحباب لكن مع الاحتياج الى شاهدين
اذا عرفت ان الجمع على ثلثة اقسام **فاعلم** ان القسم الاول من الجمع لا دخل له
لما نحن فيه من التعادل كما سيجيء بيانه في ترجيح الدلالة ان شاء الله تعالى واما
القسم الثاني فيعلم حاله في طي ذكر القسم الثالث منه واما القسم الثالث
فيمكن ان يقال اذا تعارض الدليلان المعتبران وتعادلا وامكن الجمع بينهما
سواء كانا خبرين مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا والاخر
ظنيا او كتابيين او غيرهما وقدم ورجح الجمع على بقية المراتب من التساقط والتخيير
والتوقف والترجيح والحجة على ترجيح الجمع وتقديمه العمومات والاطلاقات
الادلة الدالة على حجية كل واحد من ذينك الدليلين المتعارضين فان مفاد
تلك الادلة سواء كانت لفظية او لبية كاية النبأ والاجماع مثلا بالنسبة الى
الخبر الواحد مثلا وجوب العمل بالخبر الواحد بالتمام ان كان سليما عن المعارض
وان لم يكن بل تعارضا وتعادلا ولم يمكن العمل بهما جميعا فلا بد من العمل بهما
مهما امكن وهذا قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح وعن ابن جمهور الاحسائي
انه قال في رسالته كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن

معناهما

معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على
جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه وتفحّص في تحصيله فانّ العمل
بالدّليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء
فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث
انتهى واشار بهذا الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا بظاهره صريح في قيام
الاجماع على وجوب الجمع فيؤيّد ترجيح الجمع وتقديمه على سائر المراتب
فان قلت سلّمنا انّ الادلّة اللفظيّة باطلاقها شاملة للعمل بخبر الواحد
بالتمام اذا كان سليما عن المعارض وحين التعارض والتعادل للعمل
به في الجملة لكن لا نسلّم انّ الدّليل اللّبّي كالاجماع مثلا ايضا كذلك بل الاجماع
انّما يدلّ على وجوب العمل بخبر الواحد بالتّمام اذا كان سليما عن المعارض و
امّا اذا لم يكن سليما عن المعارض فلا دلالة له عليه **قلت** لا يتفاوت الحال
في الدّليل اللفظي واللّبّي فكما انّ الدّليل اللفظي يدلّ على وجوب العمل بالخبر
مطلقا سواء امكن العمل به بالتمام او في الجملة فكذلك الدّليل اللّبّي ايضا يدلّ على وجوب
العمل بالخبر مطلقا فتدبّر و بالجملة حاصل ما يمكن ان يقال انّ الاطلاقات والعمومات
انّما تدلّ في صورة التعارض على الجمع مطلقا فلا يجوز القول بالتخيير مثلا ويجاب
عن ذلك انّا نفرض الكلام في الخبرين الظّنيين من حيث السّند والدلالة
المتعارضين المتعادلين سواء كانا متباينين او كان بينهما عموم من وجه ونقول
انّ الاطلاقات والادلّة الدالّة على الجمع انّما هي مختصّة بصورة الامكان وعدم
المانع عن الجمع وامّا اذا لم يمكن الجمع لوجود المانع فالاطلاقات لم تدلّ على
الجمع مطلقا حتّى في هذه الصّورة ومفروضنا من المواضع التي لا يمكن الجمع
لوجود المانع وهو اصالة الحقيقة فانّ اصالة الحقيقة في اكرم العلماء تدلّ على
وجوب اكرام جميع العلماء واصالة الحقيقة في لا تكرم العلماء تدلّ على حرمة اكرام
جميع العلماء فلا يمكن الجمع بينهما فلا بدّ من التّساقط او التخيير مثلا **فان قلت**

اذا فرضنا انّ الشّارع جعل الظنّ السّندي كالقطع فانّ الأدلّة الدّالة على
العمل بخبر الواحد كاية النّبأ مثلا حاكمة بانّ الشّارع امر ان يجعل الظنّ الحاصل
من الخبر كالقطع في وجوب العمل به فيصير الخبران الظنّيان كالقطعيين من
حيث السّند فيصير المتعارضان كتعارض الدّليل المقطوع السّند مع مثله
كالآيتين والمتواترين فكما انّه لا خلاف في انّه اذا وقع التّعارض بين ظاهري
مقطوعي الصّدور لا يجوز التّساقط ولا التّخيير بل لا بدّ من التاويل والجمع بينهما
والعمل على خلاف ظاهرهما لأنّ القطع بصدورهما قرينة صارفة للتاويل كلّ
من الظّاهرين فكذا في تعارض الخبرين الظّنيين لا يجوز التّساقط ولا التّخيير
لأنّهما كمقطوعي الصّدور فيلزم الجمع بينهما **قلت** انّ جعل الظنّ السّندي
كالقطع للأدلّة الدّالة على حجيّة الخبر الواحد واثبات حكم القطع وهو الجمع عند
التّعارض للخبرين ليس باولى من العكس بان يجعل الظنّ الدلالي الحاصل
من الخبرين كالقطع للأدلّة الدّالة على حجيّة الظّواهر كالأصل فيصير من باب
تعارض مقطوع الدّلالة مع مثله ونثبت حكمه وهو التّخيير فلا يصحّ الجمع مع
انّه فرق بين المقطوع الصّدور كالآيتين وبين النّازل منزلته كالخبرين فانّ
الأوّل لا يمكن طرحهما او طرح احدهما لأنّ صدوره قطعي وليس لنا ان نتصرّف
في كلام الشّارع بلا دليل وبرهان فلا بدّ من الجمع بخلاف الثّاني فانّ صدوره
ظنّي لم يقطع بكونه صدر من الشّارع حتّى لا يمكن التّصرّف فيه ويجب الجمع بل يمكن
التّخيير عند التّعارض فتأمّل هذا مع انّ وجوب التّعبّد بالظّاهر فيما نحن فيه
مزاحم لوجوب التّعبّد بالسّند وليس وجوب التّعبّد بالظّواهر في مقطوعي
الصّدور مزاحما للقطع بالصّدور بل القطع بالصّدور قرينة على ارادة خلاف
الظّاهر **توضيحه** انّ العمل بمقتضى ادلّة اعتبار السّند والظّاهر بمعنى الحكم
بصدورهما وارادة ظاهرهما غير ممكن بل الممكن من الأمور الأربعة المزبورة
اثنان امّا الأخذ بالسّندين وامّا الأخذ بسند من احدهما وظاهر من الآخر

فالسند

فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به وأخذ أحد الظاهرين وهو ظاهر الآخر الغير
المتيقن الأخذ بسنده ليس مخالفا للأصل لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل
في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الأمر بين مخالفة
أحد أصلين إما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد وإما
مخالفة الظاهر في متيقن التعبد وأحدهما ليس حاكما على الآخر لأن الشك
فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان ومما قرع سمعك من أن النص الظني
يقدم على الظاهر الظني الدلالة بحيث يجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر
لا سند النص فاعلم أن هذا إنما يتصور في مقامين الأول ما تقدم في العام
والخاص المطلق من أقسام تعارض النص والظاهر حيث أن الظن السندي للخاص
يقدم على الظن الدلالي للعام ووجهه أنا قد قلنا أنه ليس من باب
التعارض وأن الخاص هناك يصلح لأن يكون قرينة لعدم شمول العام
عليه فإن العام إذا كان مظنون الدلالة سواء كان مظنون الصدور أيضا
أو مقطوعه فالخاص لا يخلو إما أن يكون مقطوع الصدور والدلالة فيكون واردا
على العام فيتغير الموضوع وإما أن يكون مظنون الصدور ومقطوع الدلالة
فهنا الظن السندي يقدم على الظن الدلالي ويكون الخاص حاكما ومفسرا
للعام وقرينة على عدم إرادة الخاص كزيد مثلا من العام بخلاف ما نحن فيه
فإنه من باب التعارض فإن أحد المتباينين مثلا لا يمكن أن يكون قرينة على
عدم إرادة الظاهر من الآخر لاستلزامه الترجيح بلا مرجح والحاصل أن
سند الظاهر لا يزاحم سنده دلالته ولا سند النص ولا دلالته أما دلالته
فمعلوم إذ لا يبقى مع طرح السند إعانة للظاهر وأما سند النص
ودلالته فإنما يزاحمان ظاهره لا سنده وهما حاكمان على ظهوره لأن من
آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور لأن الشك فيه مسبب عن الشك
في التعبد بالنص فتلخص مما ذكرنا أن تقدم الظن السندي على الظن

والثالث عبارة عن العلم الإجمالي [illegible]

الدلالي انما هو في صورة التحاكم وعدم التعارض واما في صورة التعارض
فلا نلتزم بتقدمه عليه ولنفرض مثالا للتحاكم كقوله لا صلوة الا بطهور
فان ظاهره ان الطهارة الواقعية شرط في صحة الصلوة وظاهر لا تنقض اليقين
بالشك استصحاب الطهارة فالاستصحاب ذو جهتين من حيث ان
الاستصحاب يدخل موضوع غير المتطهر الواقعي في موضوع المتطهر
الواقعي ويقول افرض المتطهر الغير الواقعي كالمتطهر الواقعي ويجوز لك
الدخول في الصلوة مع عدم الطهارة الواقعية كما يجوز للمتطهر الواقعي كما في
مثل ما لو قال اكرم العلماء وزيد الغير العالم من العلماء في لزوم الاكرام
فيصير الاستصحاب حاكما ومفسرا ومدخلا موضوع غير المتطهر في موضوع
المتطهر ومن حيث انه لو فرض ان الشارع قال ان معنى الاستصحاب انه
يجوز لك الدخول في الصلوة وليس كونك على الطهارة الواقعية شرطا
فيحصل التعارض بين الدليلين اعني بين لا صلوة الا بطهور والاستصحاب
ويصير الاستصحاب معارضا لا حاكما وبالجملة فعلى الاول اذا رجعنا
الى دليل الدليل من الطرفين اعني اصالة عدم القرينة والادلة الدالة
على حجية الاستصحاب فنرى ان الثاني حاكم ومفسر للاول ولا تعارض في
الثاني كما لو ورد خبر واحد بلا معارض لكن كان ظاهره خلاف الاجماع
ودار الامر بين التصرف في سنده او دلالته لكونها على خلافه فلا بد من
ان يقدم الظن السندي في الخبر المزبور على الظن الدلالي ويتصرف في
دلالته بحمله على خلاف ظاهره فيحصل امكان العمل بالخبر ولا يجوز قياس
المتباينين به بان يقدم الظن السندي على الظن الدلالي ويتصرف في
دلالته فيصير الظنيان كالقطعيين ويتصرف في دلالتهما فيحصل الجمع
يكون مقدما على التخيير ووجهه ان هذا مغالطة فانه لو قدم الظن السندي
فيه على الظن الدلالي فيمكن التصرف في دلالته بحمله على خلاف ظاهره و

كان الثاني اي الاستصحاب ... الاول اي لا صلوة الا بطهور وظاهر فلا يصير تعارض بينهما ...

يمكن

يمكن العمل به وبعبارة اوضح انه بمقتضى اعتبار سنده يحكم بارادة خلاف الظاهر من
مدلوله لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس اذ
لو قدم الظن الدلالي على السندي وتصرف في سنده بان طرح سند ذلك
الخبر فالدلالة ايضا تزول وتطرح معه فلا يبقى مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن
فيه فان في المتباينين اذا قدم الظن الدلالي في احدهما على السندي في الآخر
فطرح دلالته ايضا مع سنده لان الدلالة تابع للسند فيمكن العمل بالذي
قدم دلالته مع سنده **وبعبارة اخرى** انا اذا طرحنا سند احد الخبرين
امكننا العمل بظاهر الآخر ولا مرجح لعكس ذلك بل الظاهر هو الطرح لان المرجع
والحكم في الامكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف ولا
شك في حكم العرف واهل اللسان بعدم امكان العمل بقوله اكرم الفقهاء
لا تكرم الفقهاء نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا امر الآمر بالعمل بهما
على ارادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف كما مر وحيث
ان المفروض عدمه فلا يثبت تقدم الجمع على التخيير واولوية عليه
للادلة المذكورة بل التخيير في صورة التعارض اولى من الجمع **وتوضيح**
ذلك ان الدليل على تقدم طرح احد المتباينين واولويته على الجمع
اما اولا فمن جهة العقل والعرف والوجدان فانه اذا ورد الى العبيد من
الموالي الخبران المتباينان المتعارضان فانهم يتحيرون قد استشكل الامر علينا
ويتأملون في بادي النظر [كاكرم العلماء ولا تكرم العلماء] ثم يطرحون احدهما ويعملون بالآخر والعقل
يحكم ان هذا ليس الا من باب انفاذ الغرضين فانه واجب واذا لم يمكن انفاذهما
لا بد من انفاذ احدهما وترك الآخر وكذلك في الخبرين المتعارضين يحكم بانه
يجب اخذ احدهما وطرح الآخر **واما ثانيا** فمن جهة الشرع فان الاخبار المتظافرة
بل المتواترة دالة على التخيير عند تعارض الخبرين ولا ريب ان في التخيير لا بد من
اخذ احدهما وطرح الآخر **لا يقال** ان اخبار التخيير انما تدل على تعارض الخبرين

المقطوعين من حيث الدلالة واما المتعارضان المظنونان من حيث
السند والدلالة كما هو المفروض فان كلامنا في مظنوني الصدور و
الدلالة او المتعارضين المقطوع احدهما من حيث الدلالة والآخر مظنون
الدلالة فقط فلا دلالة لاخبار التخيير على حكمهما بل انما تدل على حكم مقطوعي
الدلالة فقط **لانا نقول** ان اخبار التخيير انما وردت مطلقة فهي باطلاقها
شاملة للخبرين المتعارضين سواء كانا مقطوعي الدلالة او مظنونيها او متخالفين فتأمل
مع ان المقطوعين من حيث الدلالة في الاخبار المتعارضة في غاية الندرة
والقلة ولا يليق ان يسند الى الشارع انه بين حكم القليل النادر وترك حكم
الكثير الوافر الذي بلغ في الكثرة غايتها **واعلم** انه قد تبين مما ذكرنا ان في
المتباينين مطلقاً اي في جميع الموارد التخيير اولى من الجمع لوجود المانع منه و
عدم امكانه ووجوب العمل بالخبرين مقيد بالامكان ولهذا وقع من جماعة
من اكابر الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركوز
في ذهن كل احد من ان كل دليل شرعي يجب العمل به مهما امكن فلو لم
يفهموا عدم الامكان في المتعارضين المتباينين لم يبق وجه للتحير الموجب
للسؤال مع انه لم يقع الجواب في شيء من تلك الاخبار العلاجية بوجوب
الجمع بتاويلهما او حمل مورد السؤال على صورة تعذر تاويلهما ولو بعيداً
نعم قيد بفرد غير واقع في الاخبار المتعارضة وهذا دليل على عدم عمومية
هذه القضية **لكن** ربما يشكل الامر ويورد الخصم علينا في هذا القسم
الثالث من المتعارضين بمثل الخبرين وهما قوله ثمن العذرة سحت ولا
باس ببيع العذرة فبناء على القول بان العذرة موضوعة لعذرة ماكول
اللحم وغيره كما هو صريح بعض اهل اللغة يمكن الجمع بينهما بان المراد
بالعذرة في الاول عذرة غير ماكول اللحم فيقطع بان بيعه سحت وفي
الثاني عذرة ماكول اللحم فيقطع بجواز بيعه فيقول ان كل واحد منهما

نص من جهة وظاهر من اخرى لان الاول نص من حيث دلالته على حرمة
بيع عذرة غير ماكول اللحم لقيام الاجماع على طبقه وظاهر من حيث
دلالته على حرمة بيع عذرة ماكول اللحم والثانية نص من حيث دلالته
على جواز بيع عذرة ماكول اللحم للاجماع على طبقه ايضا وظاهر من حيث
دلالته على جواز بيع عذرة غير ماكول اللحم فيخصص ظهور كل واحد
منهما او يدفع بنص الاخر ويصير نص كل واحد منهما قرينة على عدم
ارادة الظاهر من الاخر فيحصل الجمع بينهما كما في النص والظاهر في مثل اكرم
العلماء ولا تكرم زيدا العالم حيث ان النص يصير قرينة على عدم ارادة
الظاهر من العام وحاصل الاعتراض انك قلت ان الحكم في المتعارضين
المتباينين التخيير لا الجمع وقد فرضنا في المتباينين مثالا يمكن المصير
فيهما الى الجمع مع عدم الحاجة الى الحكم بالتخيير وظهر بطلان دعواك
الكلية في المتباينين من الحكم بالتخيير والجواب عن ذلك انا نفرض
الكلام في المتباينين قبل احراز سندهما معا والنصوصية في كل واحد من
الخبرين انما يسلم بعد احراز سندهما وشمول الادلة الدالة على حجية خبر
الواحد عليهما او كونهما قطعيين حتى يحصل النصوصية في كل واحد منهما
بانضمام الاجماع واذا فرضناهما قبل ثبوت صدورهما فهما ظاهران في
معناهما وليس كل واحد منهما ظاهرا من جهة ونصا من جهة اخرى لان الاجماع
لم يثبت ولم يبين ان المراد من خبر ثمن العذرة سحت حرمة بيع عذرة غير
ماكول اللحم ومن خبر لا باس ببيع العذرة جواز بيع عذرة ماكول اللحم حتى
يكون الاجماع قرينة لهما بل انما الاجماع يبين ويثبت حكم المسألة مع قطع النظر
نظر لهما اصلا ثم انك من قبل نفسك بعد فرض ثبوتهما وصدورهما تجعل
الاجماع قرينة لكون كل واحد منهما نصا من جهة وظاهرا من جهة وفي الحقيقة
لا نصير ان مثالا للجمع الذي يحتاج الى شاهدين ونكون انت قد احرزتهما

لانه لا شاهد لهما في الحقيقة فتدبّر وبالجملة انّهما ليسا كالنص والظاهر فانّهما
في نفسهما مع قطع النظر عن صدورهما اذا لاحظنا هما نرى انّهما من قبيل المتباينين
فيحصل التّعارض بينهما ولا يمكن الجمع بينهما لوجود المانع وهو اصالة الحقيقة
في كلّ من الطرفين فلا بدّ من التخيير وطرح احدهما والاخذ بالاخر فتدبّر و
حاصل الكلام وخلاصة المرام ان وجوب الجمع بل توجّه جميع التّكاليف
الشّرعية مقيّد بالامكان فمتى امكن الجمع بين الدّليلين بحمل احدهما
على الاخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار وجب الجمع والعمل
بهما والعمل لا بدّ ان يكون بحيث يقال له في العرف انّه عمل بهما ولو
بجعل احدهما قرينة لتخصيص الاخر كما في النّص والظاهر وان شئت
ارشدك الى مورد من مواردها وهو انّهم اختلفوا في وقوع الظّهار
وصحته على انّه هل يشترط فيه كون الزوجة مطلقاً مدخولاً بها اولا فقيل
بعدم الاشتراط للاصل وعموم الذين يظاهرون من نسائهم و
صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السّلم قال سئلته عن
الظّهار على الحرّة والامة فقال نعم وهي تشتمل للموطوئة بالزّوجية
والملك كما انّها تشتمل لغير الموطوئة بهما ايض وقيل باشتراطه وهو
المروي صحيحاً ففي صحيحة الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلم
في المرئة التي لم يدخل بها زوجها قال لا يقع بها ايلاء ولا ظهار
حتى يدخل بها وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السّلم
عن مملك مظاهر من امرئته قال لا يكون ظهار ولا ايلاء حتى يدخل
بها فالعموم المستفاد ممّا ذكرنا ظاهر والصحيحان نصّان في اشتراط
الدّخول ويخصّص بهما العموم اللفظي بناء على انّ خبر الواحد حجة و
يخصّص عموم الكتاب والّا فالعدم اقوى كما هو مختار المرتضى والحلّي بناء
على اصلهما لكنّ المختار وفاقاً للمشهور انّما هو الاوّل فلا بدّ من القول
بالتخصيص

توجيههما ان المثالين المذكورين قبل ختم الاجتماعيين ليسا من قبيل الظاهر والاظهر بل هما من قبيل المتباينين بناء على تفسير العقد بالعهد المنقول عن بعض اهل اللغة لا يمكن الجمع بينهما اصلاً فلا بد من العمل فيهما على حسب علاج تعارضهما الى التخيير المختار في مطلق المتباينين واما بعد ضم الاجتماعيين المذكورين اليهما فيخرجان عن التعارض التبايني ويصيران من قبيل الظاهر والاظهر الذي ليس كلاماً منا فيه حتى يورد بان الجمع فيهما ممكن بحمل ظاهر كل منهما على نص الاخر فافهم احمد بن محمد الحسيني ابن العقيد

عه
اي دائمة كانت او منقطعة او ملك يمين ولو مدبّرة او ام ولد فتامل منه سلمه الله تعالى

[illegible]

بالتخصيص فانه يجوز العمل به مط كما حقق في محله وان لم يشتهر
المخصص بين اصحابنا ومع اشتهار العمل به كما هنا يجوز العمل به
بطريق اولى بل لا محيص عنه جدا كيف لا وعدم جعله مستلزم لعدم
جواز تخصيص عموم الكتاب ونحوه بشيء من الآحاد الا ما اجمع عليه
او حفت به القرائن القطعية والاقتصار عليه كاد ان يجر الى الفساد و
لا يخفى عليك ان المختار لا ينافي ما يدل عليه قول ابي عبد الله عليه السلم
في المرسل من انه لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق فانه من المعلوم
عدم اعتبار الدخول في صحة الطلاق فليكن الظهار كذلك ضرورة عدم اقتضاء
المرسل المزبور الا على ان الظهار لا يقع الا حيث يقع الطلاق لا انه حيثما
يقع الطلاق يقع الظهار كما هو واضح نعم يستفاد منه حكم الغايب وغيره على
نحو ما تقرر في الطلاق وبالجملة ان المختار ليس الا هو الاقوى لانه جمع
يساعد عليه العرف والاعتبار فيجب لا يقال ان الظاهر يصير مجازا لانا
نقول ان الظاهر وان صار مجازا بعد تخصيصه بالنص كما ان الاسد في
رايت اسدا يرمي يصير مجازا بقرينة يرمي في الرجل الشجاع لكن المجازات
بالنسبة الى معانيها صارت كالحقايق التاسوية فبعد الجمع والتخصيص
يصدق في العرف انه عمل بالنص والظاهر معا في المقام وامثاله من
الظاهر والاظهر لا نزاع بيننا مع الخصم واما في المتباينين الظاهرين فلا
يمكن الجمع لوجود المانع وهو اصالة الحقيقة في كل منهما وعدم القرينة
على حمل الظاهر من احدهما على خلاف ظاهره فان قلت القرينة موجودة
لكنها مخفية علينا قلت مع انه فاسد عن اصله مخالف للاصل فان قلت
ان صدورهما قرينة لحملهما على خلاف ظاهرهما قلت سلمنا ثبوت صدورها
للادلة الدالة على حجية خبر الواحد لكن لا يمكن الجمع للاصل المانع مع انه
يرد عليه انه اذا حملتهما على خلاف ظاهرهما وعملت بهما في الحقيقة ان هذا

العمل ليس عملا بهما معا بل هذا طرح لمفادهما وظاهرهما وعمل بشيء خارجي
لو بان من الشارع الامر والاذن بالجمع والعمل بهذا النحو وهذا ليس لا
عملا وجمعا لا يساعد عليه العرف والاعتبار ولا يوتى في العرف انه عمل بهما
وقد ذكرنا ان الصدق العرفي شرط في العمل ولم يتحقق بخلاف ما لو
طرحنا احدهما لوجود المانع واخذنا بالاخر مع وجود الدليل كالاخبار الدالة
على التخيير ولمساعدة العرف بانه عمل باحدهما لا عمل بشيء اخر كما يلزم ذلك
لو عمل بقاعدة الجمع فان هذا ليس طرحا لمفادهما وظاهرهما فيتعين ولو دلت
التخيير على الجمع والمراد من الجمع على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار
وهو المعتبر عنه بالجمع على الوجه المعتبر المقبول ان لا يكون بعد الجمع من
الظاهر بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان
قطعيين وهذا مما يختلف باختلاف مراتب البعد وقوة السند واما ت
التقية وان يكون بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال
بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد
التقية حيث يتاتى فيه هذا الاحتمال وحيث ينتفي الامر الاول بحيث
لا يكون عدم صحة صدوره ابعد من وجه الجمع او ينتفي الامر الثاني اما
لتعدد الوجوه وتساويها واما لاحتمال التقية في احدهما على وجه لا يكون
الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع كان الجمع مردودا غير مقبول والدليل
على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب عليه وهو ان لم يكن
اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي
ولا ريب في وجوب التعويل في مثل المقام عليه ويؤكده مساعدة الاعتبار
فان الجمع مع الامكان وعدم المانع اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر
من الطرح فيجب الاخذ بما لما مر ولنفرض مثالا للجمع المردود توضيحا للمقام
وبيانا للمرام وهو ما تمسك به بعض الافاضل في اختيار القول بعدم

وجوب

وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة وتقديم الاخبار الدالة على حلية
كل ما لم يعلم حرمته على معارضها فالظاهر ظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة
الا ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دلت على وجوب الاجتناب عن الشبهة
بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور
انتهى اقول يرد عليه اولا انه بناء على تسليم شمول اخبار حل الشبهة صورة
العلم الاجمالي بالحرام حتى يشمل الشبهة الغير المحصورة لكنها يشمل المحصورة
ايضا واخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية اجماعا فهي
على عمومها للشبهة الغير المحصورة ايضا اخص مطلقا من اخبار الرخصة و
الحاصل ان اخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية واخبار الاجتناب نص
في الشبهة المحصورة وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها
عن احدهما اي عن طرف اخبار الاجتناب وادخالها في الاخرى في طرف
اخبار الحل ليس جمعا بل ترجيحا بلا مرجح فاتضح مما ذكرنا ان الجمع هنا لم يكن
بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال بعد ضم احدهما
الى الاخر لتساوي الجهتين واستلزام تقديم احدهما على الاخر الترجيح بلا
مرجح فح لا يكون الا مردودا غير معتبر اللهم الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة
الابتدائية يرجع بالاخرة الى الشبهة الغير المحصورة لانا نعلم اجمالا بوجود
الحرام والنجس في الوقايع المجهولة الغير المحصورة فلو اخرجت هذه الشبهة
عن اخبار الحل لم يبق تحتها من الافراد الا النادر وهو لا يناسب مساق
هذه الاخبار فتد وثانيا ان المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء
دليل نفس الحرام المشتبه كالخمر مثلا لذلك بضميمة حكم العقل وشمول اخبار
حل الشبهة صورة العلم الاجمالي بالحرام ثم كما حقق في محله فح لا معنى للجمع
بينهما اصلا فتد هذا وربما يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على
تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية

وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية واورد عليه
بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل
بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل
باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا من دليلين
لا من دليل واحد لاستلزامه الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا حاصل
ما نقل في الموارد الثلثة وفي الجميع نظر اما في اصل الدليل فلان حجية
الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة في اصل الدعوى
فيتوجه المنع عليها واما في الايراد فاما اولا فلانه لا يجري في العام والخاص
المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال فان في الجمع ح ايضا
عملا بدلالة اصلية وهي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة
العام بالنسبة الى غيره نعم يتجه الايراد ح بان ذلك حاصل على تقدير ترك
الجمع فلا وجه للترجيح ودفعه يعلم مما يأتي من قولنا فلان العمل الخ واما ثانيا
فلان العمل بالدلالة التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى
العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف العمل
بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين
احدهما اصلية والاخرى تبعية على العمل بدلالة واحدة اصلية واما
في الرد فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل
الى التمسك به في توجيه الدليل وربما يستدل ايضا بان الاصل في كل من
الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح و
اورد عليه بعض المحققين بانه لم يحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من
غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما ثم وجه
كلامه بما توضيحه ان مراده انه اذا امكن العمل بكل منهما وان كان بارجاع
التوجيه الى كليهما ح لو عمل باحدهما وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض

اي يعمل بكل منهما من

اى بعد التامل والتوجيه ان موضوع الحكمين متغاير فى الدليلين كما فى اكرم
العلماء ولا تكرم العلماء فالمراد من الاول بعد التوجيه الفقهاء ومن الثانى الحكماء
فح موضوع الحكم متغاير فى الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل
واحد من الدليلين ح دليل على حكم شىء اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر
لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية
ثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بالخبر الواحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة
للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل باحدهما دون الاخر
ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم دليل على طبقه وتكليف المكلف فى كل مسئلة
العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
والحاصل ان المراد انه بعد الجمع والتاويل يكون موضوع كل منهما مغايرا
لموضوع الاخر فالعمل ح باحدهما دون الاخر ترجيح بغير مرجح هذا تمام ما قاله
فى المقامين اقول وفى كليهما نظر اما فى التوجيه فلظهور ان مراد المستدل انما
هو لزوم الترجيح بلا مرجح فى ترك الجمع لا فى ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا
اشكال ح فى وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم التنافى حتى يستند فيه
الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح فى احدهما
بل كان اللازم ح ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على وجود منافات بين
الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافات وجب العمل بكل منهما ومن هذا الباب حمل
خبر النهى والامر على الكراهة او الاستحباب عند دلالة المعارض على الرخصة
فى الفعل او الترك وحمل كل من المطلق والعام على المقيد والخاص عند ورودهما
خبرهما الخبرهما الا ان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه
الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد جرى على هذه الطريقة اصحابنا قديما وحديثا
على ما يشعر به كلماتهم واما فى الايراد فيعلم مما سنوضحه ونبينه فنقول
ان المراد بالامكان الامكان بحسب متفاهم العرف ومرجعه الى ما مر والمراد من

استحالة الترجيح من غير مرجح انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا
الآخر مع امكان الجمع لزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل
بالآخر اولى من العكس فان قلت قد يتحقق لاحدهما مرجح من حيث المتن
او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيها قلت لا تصلح تلك المرجحات للترجيح
مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص
وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا يصلح مرجحا للتقديم على الخاص
لضعف دلالة الاول وقوة الثاني فترجيحه عليه ترجيح من غير مرجح
لا يقال بعض المرجحات كالشهرة يصلح لترجيح العام على الخاص فكيف
اطلق المنع **لانا نقول** لم يثبت التزام المستدل بذلك ولو ثبت فالشهرة
مثلا يكون ح قادحة في حجية الخاص وموهنة لحجية العام سليما عن المعارض
فيخرج عن محل البحث ولا يخفى ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصود
لانه انما يقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك
الجمع لامكان طرحهما معا او البناء على التخيير هذا ولا يخفى عليك ايضا ان العمل
بهذه القاعدة على ظاهرها يستلزم سد باب الترجيح والطرح في الفقه و
لا دليل عليه لان ما ذكر من ان الاصل في الامارتين الاعمال مسلم لكن
المفروض عدم امكانه في المقام فان العمل بقوله ثمن العذرة سحت وقوله
لا باس ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن والا لم يكونا متعارضين و
اخراجهما عن ظاهرهما بحمل الاول على عذرة غير ماكول اللحم والثاني على عذرة
ماكول اللحم ليس عملا بهما اذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد
بصدورها اذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر
الكلام المفروض وجوب التعبد بظهوره اذا لم يكن هناك قرينة صارفة ولا يمكن
العمل بهما بل الدليل على خلافه من النص والاجماع فان العلماء من زمن الصحابة
الى الآن لم يزالوا يستعملون المرجحات في الاخبار المتعارضة بظواهرها ثم

يقولون باختيار احدهما وطرح الآخر من غير تأويلهما معا لاجل الجمع واما
ما مر عن ابن جمهور فيمكن ان نقول انه ليس نصا ولا ظاهرا في دعوى تقدم
الجمع بهذه الكيفية على الترجيح والتخيير لان الظاهر من الامكان في قوله ان
امكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي
بحكم اهل اللسان فان حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن
عند اهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد ويؤيد
ما ذكرنا قوله اخيرا فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع
الى العمل بهذا الحديث فان مورد عدم التمكن نادر جدا والحاصل

اى مقبولة عمر بن حنظلة الآتية ذكرها في المقام الثاني في المقصد الثاني عشر

انه لا ينبغي ان يظن لابن جمهور ولا بمن هو دونه انه يقتصر في الترجيح على
موارد لا يمكن تاويل كليهما فضلا عن دعواه الاجماع على ذلك بقي
الكلام في القسم الاول من الجمع وهو الذي يكون الجمع بينهما بالتصرف في
احدهما المعين من دون احتياج الى شاهد خارجي كما في النص والظاهر وقد
تقدم انه ليس بتعارض في الحقيقة مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم
فانه لا يمكن الجمع الا بالتصرف في العام بحمله على خلاف ظاهره واخراج زيد
مثلا منه وكما في الظاهر والاظهر فالجمع بمعنى انه يجب تقديم النص على الظاهر
وتقديم الاظهر على الظاهر في هذا القسم اولى من التخيير بالاجماع والاتفاق
ولا فرق في وجوب الجمع في هذا القسم بين تقدم العام على الخاص او العكس
وكونهما صادرين عن معصوم واحد ام متعدد ككون احدهما صادرا عن
الرسول صلى الله عليه وآله والآخر عن الصادق مثلا واعلم ان وقوع
الاجماع على تقديم النص على الظاهر والخاص على العام انما هو بالنسبة الى العام
المجرد عن القرائن المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص كما في صورة
استحباب الجهر في القنوت لان قول الصادق ع القنوت كله جهار خاص
وقول النبي صلى الله عليه وآله صلوة النهار عجماء عام وكذا قول الصادق

ای مقبولة عمر بن حنظلة الآتية ذكرها في المقام الثاني من الفقه بما الثاني مسئلة

فى صلوة النهار الاخفات ومنها لو سلم وتكلم لظنه تمام الصلوة فهذا كلام وتسليم وقعا عمدا وطريق العموم ان تعمده مبطل للصلوة الا انه معارض باخبار صحيح يتضمن خصوصية هذا بالصحة على ان المانع ان يمنع من تسمية ذلك تعمدا ومنها كون الاكل والشرب مفسدين للصلوة فانه صرح فى الوتر بدليل خاص وهو خبر سعيد الاعرج عن الصادق عليه السلم ومن هنا اذا اجتمع امران احدهما اخص والاخر اعم قدم الاخص كما لو وجد المضطر المحرم صيدا وميتة فانه ياكل الصيد لان تحريمه خاص وتحريم الميتة عام ولو اضطر الى لبس الحرير والنجس احتمل ايض لبس الحرير لان تحريم الحرير خاص بالرجال والنجس عام ومنهم من قال الاخص اولى بالاجتناب وان الصيد اخص بالمحرم فيجتنب وياكل الميتة وهما قولان للاصحاب وفصل بعضهم بالقدرة على الفداء فياكل الصيد لا الميتة والنجس يجتنب لان تحريم الحرير يشتمل المصلي وغيره بخلاف النجس فانه خاص بالمصلي ومن هذا لو وثب سمكة فوثبت فى حجر احد راكبيها كان اولى بها لان حوزه اخص من حوز السفينة من صاحب السفينة لان حوز السفينة يشتمل هذا وغيره وحوز السمكة المختص به واما معها فلابد من اعتبار مزيد قوة فى الخاص بحيث يصلح به لمقاومته (اى مع القرائن المؤكدة لعموميته) والى هذا ينظر تقديم الاكثرين عموم قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة فى نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف فى الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع وروده فى الكتاب وورود المخصص فى خبر الواحد فتدبر ومثله منع جماعة من اصحابنا عن تناول الثمرة بدون الاذن فى مسئلة المارة مع ورود الرخصة به فى الجملة من الاخبار وان عاضده ظاهر بعض الاخبار ايض وقس على ذلك

ماتر

ما نرى من نظائرهما بخلاف القسم الثالث من الجمع وهو الذي يحتاج
الجمع بينهما الى التصرف في الطرفين ووجود الشاهدين الخارجين كما
في المتباينين مثل ما ورد في خصوص صلوة العاري في خبر انه يصلي
قائما وفي اخر انه يصلي جالسا وفي خبر ثالث شاهد لهما ان الصلوة
قائما مختص لمن آمن من الناظر وجالسا مختص لمن لم يأمن من الناظر
فلابد من التامل في الشاهد والقرينة فانه اذا قامت على معنى
خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على
الاقوى بل لابد من ان تكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوته
على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى
مثل ما لو وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب وكان هناك
خبر اخر معمول به عند معظم الاصحاب ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف
ظاهره فيعمل بالدليلين ولا يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى
كما لو ورد في خبر انه يجوز القرائة والتكلم عند سماع صوت قاري القران
فهو معارض لقوله تع فاذا قرء القران فاستمعوا له وانصتوا في قول
ان صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلم وان كنت خلف الامام فلا تقرئن
شيئا في الاولين وانصت لقرائته ولا تقرئن شيئا في الاخيرين فان الله
عز وجل يقول للمؤمنين يعني في الفريضة خلف الامام فاستمعوا له و
انصتوا لعلكم ترحمون والاخيرتان تبعا للاولين المفسرة للاية
بقوله يعني في الفريضة خلف الامام قرينة على ارادة خلاف الظاهر من
الاية فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القران بحمله على القرائة خلف
الامام فيجوز التكلم والقرائة في غير خلف الامام عند قرائة القران فالجمع في
المثالين انما يحصل بالتصرف في كلا الطرفين فان التخيير فيه اولى من
الجمع بالاتفاق والاجماع والنص والدليل حيث لا شاهد كما مر وانما

تكلمنا واطلنا الكلام في هذا القسم بايراد السؤال والجواب مماشاة
مع الخصم وبناء على قطع النظر عنها وممّا ذكرنا يعلم انه ان كان بناؤهم
في الجمع على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له فانه خلاف المستفاد
من الاخبار فانهم عليهم السّلم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار
حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الاعدل والافقه وغير
ذلك ممّا سيأتي ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المزبور بل يظهر
من كثير من الاخبار انهم عليهم السّلام كانوا يتكلمون على سبيل
الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا
ولكم وربما يبحثون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبار آبائهم واخبارهم
بالخيار واحدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروا بالجمع بينهما ولو بالتأويلات
البعيدة وان كان مرادهم من الجمع ان محض الجمع بين الدليلين يكفي
لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم تظهر للمجتهد قرينة توجب
ظهور المعنى الخلاف الظاهر فيه بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال
كما هو ظاهر كلماتهم فلا برهان عليه ولا دليل يرشد اليه بل ربما توجب
هجر الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر عن الشارع اصلا فلا
دليل على ارجاع كل من المتنافيين الى بعض الافراد لبعض المناسبات
الجزئية او الاستحسانات العقلية كما فعلوه في حمل الولد في الاحاديث
الدالة على ثبوت الحضانة للاب على الذكر وفي الاحاديث الدالة على ثبوتها
للام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل يدل
عليه قد خفي علينا كما في صلوة العاري ان كان مرادهم من الجمع وجوب
التفحص عن القرائن والامارات اللفظية والعرفية والحالية وتحصيل
ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين
كما في صلوة العاري كما مرّ في المتباينين فلا ريب فيما ذكروه لانه مما

يساعد عليه العرف والاعتبار جدا واما القسم الثاني من الجمع و
هو الذي يكون الجمع بينهما بالتصرف في احدهما لا بعينه مع الاحتياج الى
شاهد خارجي واحد من امثلة العام والخاص من وجه مثل اكرم العلماء
ولا تكرم الشعراء فان الجمع بينهما يمكن بالتصرف والتخصيص في عموم الاول
او عموم الثاني فيبقى احدهما على عمومه دون الآخر والظاهر ان مثل
ما ورد في خبر اغتسل للجمعة وفي آخر ينبغي الغسل للجمعة فبناء على ان
الامر ظاهر في الوجوب ومادة ينبغي ظاهر في الاستحباب كما عن الحدائق
يحصل التعارض بينهما فلا بد من التصرف في احدهما لا بعينه اما في الامر
فيحمله على الندب فيجمع مع ينبغي لان ظاهره الاستحباب واما في ينبغي
فيحمله على الوجوب فيجمع مع الامر لان ظاهر اغتسل للوجوب ويحتاج الى
شاهد خارجي واحد على كلا التقديرين وانما قلنا بناء على ان مادة
ينبغي ظاهر في الاستحباب اشعارا الى الخلاف فانهم اختلفوا في لفظ ينبغي
فقيل بانه صريح في الاستحباب كما ان لفظ لا ينبغي صريح في الكراهة
وفي كليهما نظر لانه يرد على الثاني ان لا ينبغي وان اشعر بالكراهة الا
ان الصراحة فيه ثم كيف لا واستعماله في الحرمة والاعم منها ومن الكراهة
شايع في الاخبار غايته حتى انكر بعض الاصحاب لذلك اشعاره بالكراهة
وعلى الاول ان ينبغي وان اشعر بالاستحباب الا ان الصراحة فيه ايضا ثم كيف
لا واستعماله في الاستحباب والاعم منه ومن الوجوب شايع في الاخبار
غايته حتى انكر بعض الاصحاب لذلك اشعاره بالاستحباب وبالجملة ان الجمع
يحصل برفع اليد عن ظاهر احدهما وح فان كان لاحد الظاهرين مزية و
قوة على الآخر بحيث لو اجتمعا في كلام واحد او انفصلا في كلامين لمتكلم واحد
كان لاحدهما مزية على الآخر تعين العمل بالاظهر وصرف الظاهر الى ما لا
يخالفه لانه اذا تعبد بصدور الاظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون

عکس

عكس واما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر فهل الجمع المراد منه
هنا الجمع من حيث السند مقدم واولى من التخيير بناء على ان الجمع مهما
امكن اولى من الطرح ام لا بل التخيير اى طرح احد الطرفين مقدم واولى
وقبل التكلم في اولوية احدهما عن الآخر لابد من بيان الثمرة حتى يعلم
ان في تقدم احدهما على الآخر ثمرة ام ما لهما راجع الى شيء واحد ولا ثمرة
في النزاع فنقول اولا انتكلم في المتعارضين المقطوعين من حيث
الصدور والمظنونين من حيث الدلالة الذين كل واحد منهما ظاهر و
بينهما عموم من وجه حتى يعلم حال مظنوني الصدور والدلالة فان
المفروض ان المظنونين من حيث الصدور والدلالة بالادلة الدالة
على حجية خبر الواحد كاية النبأ مثلا يصيران بمنزلة مقطوعي الصدور
فاذا علم حال مقطوعي الصدور فيعلم حال مظنوني الصدور بطريق
اولوية لانهما تابعان بالنسبة اليهما فالمقطوعان من حيث الصدور
سواء كانا خبريين كالمتواترين مثلا او كتابيين او مختلفين اذا تعارضا
فالتعارض في الحقيقة يصير بين الاصلين ولا يخلو اما ان يقال
بالتساقط والتوقف والمراد من التوقف هنا التساقط لا غير في تعارض
الأصلين سواء كانا من الاصول العملية كالاستصحابين او الاصول
اللفظية كالاصلين فيما نحن فيه اى اصالة الحقيقة في كل واحد من
المتعارضين والرجوع في مقام العمل الى الاصل الموافق لاحدهما فيكون
اخذا بأقوى الدليلين ولانه اذا رجع الى الاصل المخالف يلزم المخالفة
القطعية فح لا ثمرة في النزاع في مظنوني الصدور والدلالة في كون الجمع
اولى من التخيير او العكس لان مآلهما في مقام العمل راجع الى شيء واحد
فان مورد النزاع والتعارض في المثال المتقدم انما هو زيد العالم الشاعر
فالجمع معناه قبول صدور السندين ثم لابد ان نأخذ احد الطرفين وتبقية

على عمومه وتتصرف في الطرف الآخر بان تخرجه عن عمومه وظهوره فان اخذت
اكرام العلماء وابقيته على عمومه وتصرفت في عموم لا تكرم الشعراء واخرجته
عن ظاهره بخراج زيد الشاعر العالم عن تحته ويبقى مندرجا تحت الاول فيجب
اكرام زيد المزبور وان اخذت بالعكس فيحرم اكرامه وكذا الكلام في اشتغال بينهم
وهذا انما يجري في صورة وجود الشاهد في احد الطرفين لكن المفروض عدم
وجوده فاذا قيل في المقطوعين بتساقط الدليلين والرجوع الى الاصل الموافق
لاحدهما فلا بد بعد الجمع من القول بالتساقط والرجوع الى الاصل الموافق ايضا
في مظنوني الصدور والدلالة لكن الاقوى في النظر ان الدليل في الجمع وهو ترجيح
التعبد بالصدور على اصالة الظهور غير جار هنا اذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار
سندهما وبان احدهما لا بعينه مأول لم يترتب على ذلك اثر زائد من الاخذ
باحدهما من باب عروض الاجمال لهما بتساقط اصالتي الحقيقة في كل منهما لاجل
التعارض فيعمل بما يوافق الاصل منهما ويطرح المخالف فيجب طرح احدهما فلا يتفاوت
الحال في مقام العمل سواء قدم الجمع على التخيير او العكس لانه على كلا التقديرين
لا بد من العمل باحدهما لا يقال في صورة التساقط ليس العمل من جهة الدليل
الاجتهادي بل من جهة الدليل الفقاهتي وهو الاصل بخلاف صورة التخيير فان العمل
فيه من جهة الدليل الاجتهادي لانا نقول لا يتفاوت الحال من حيث الاجمال
سواء جمعنا بينهما وتساقطا وعملنا بالاصل الموافق لاحدهما او قلنا بالتخيير بان طرحنا
احدهما وعملنا بالآخر فكما ان الدليل في الاول مجمل بالنسبة الى الواقع فكذلك في الثاني
ولا يتفاوت الحال من حيث وقوع العمل على طبق احدهما على كلا التقديرين وبالجملة
فحيث كان العمل في مقطوعي الصدور مظنوني الدلالة على طبق احدهما الموافق للاصل
فكذا الكلام في مظنوني الصدور والدلالة ولا ثمرة في ان الجمع مقدم على التخيير او العكس
بل مآلهما في مقام العمل راجع الى شيء واحد كما قلنا مرارا او نقول بالتخيير في تعارض
الاصلين دون التساقط والتوقف فايضا لا ثمرة في مقام العمل بين الجمع والتخيير فان

فانّ معنى الجمع قد تقدم انه عبارة عن تصديق السندين واما التخيير فمعناه

عبارة ان ناخذ احد الطرفين على وجه التخيير ونتعبد على عمومه وظهوره

ونترك الطرف الاخر ونطرحه ولم نعمل بظاهره وعمومه فان اخذنا عموم

الاوّل وتركنا الثاني ولم نعمل بظاهره حتى يشمل لزيد المنازع فيه فيجب

اكرام زيد المزبور وان اخذت بالعكس فيحرم اكرامه وهذا انما يجري في

صورة وجود شاهد في احد الطرفين كما مر لكن المفروض عدمه فالاولى

ان يقال ان الدليل في الجمع وهو نتيجة التعبد بالصدور وعلى اصالة الظهور

غير جار ايضا اذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبان احدهما لا بعينه

ماوّل لم يترتب على ذلك اثر زيد من الاخذ باحدهما من باب التخيير في الاخذ

بواحد من اصالة الحقيقة على اضعف الوجهين في حكم تعارض المكافئات

فيجب طرح احدهما فلا يتفاوت الحال في مقام العمل سواء جمعت بين السندين

ثم قلت بالتخيير او طرحت احدهما من اول الامر ولم تجمع بينهما من حيث

ان العمل لا بدّ من وقوعه على طبق احدهما فلا ثمرة في تقديم احدهما على الاخر

نعم ربما تظهر الثمرة بين القول بالتساقط وبالتخيير فانه في الاول من الرجوع

الى الاصل الموافق لاحدهما بخلاف الثاني فانه لا يلزم على القول بالتخيير ان

يؤخذ باحدهما الموافق للاصل فان معنى التخيير اخذ واحد من الطرفين سواء كان

موافقا للاصل او مخالفا وطرح الاخر اللهم الا ان يجعل الاصل من المرجحات

ويؤخذ الموافق للاصل لوجود المرجح فيه وهو الاصل ولم يثبت على الكل

كون الاصل من المرجحات بل انما هو المشهور بينهم فلا يمكن الركون اليه والجواب

عن اثبات هذه الثمرة ان التخيير لو كان تخييرا شرعيا لصح القول بان التخيير

معناه اخذ احد الطرفين سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له وترك الاخر

لكن هذا التخيير تخيير عقلي اي من جهة العقل وهو يحكم بلزوم اخذ الطرف

الموافق للاصل وترك الاخر المخالف له فعلى هذا لا يثبت ثمرة بين

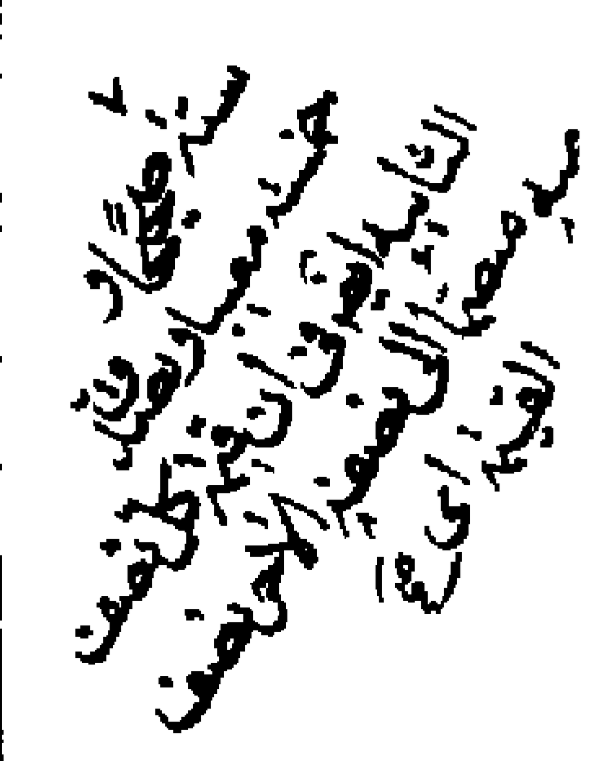
المراد من الوجهين تساقط الاصلين والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما واخذ احدهما من باب التخيير والاول اقوى من الثاني عند الاحقر فتدبّر منه سلّمه الله

القول

القول بالتساقط وبين القول بالتخيير ايضا كما انه لا ثمرة في النزاع في ان الجمع اولى من
الطرح اولا نعم تظهر الثمرة في اعمال المرجحات السندية اذ لو قلنا بدخوله فيما لا يمكن
الجمع فلا بد من الرجوع فيه الى المرجحات وقد بينا انه لا حاصل للعمل بهما على ان يكونا محكمين
ويرجع الى الاصل الموافق لاحدهما ويدل على ذلك ان الظاهر من العرف دخول هذا القسم
في الاخبار العلاجية الآمرة بالرجوع الى المرجحات **فان قلت** ان الواجب بعد
فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الاخبار مع ان الظاهر من جل الفقهاء انهم لم
نقل كلامهم ما عدا الشيخ في الاستبصار والنهاية في مقام الاستدلال على التوقف
والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما **قلت** ان هذا لعله من باب الترجيح بالاصل
فانهم يعملون بما لا يطابق الاصل من الخبرين لان الاصل عندهم مرجح لا بالاصل لمطابقته
لاحدهما حتى يكون مرجعا ومع مخالفتهما للاصل فالواجب التخيير على كل حال لكن ان
لم نقل بدخولها في عموم الاخبار فالتخيير عقلي وان قلنا بدخولها فيه فشرعي هذا
تمام الكلام في تعارض الدليلين في الاحكام الشرعية **واما تعارض دليلي** الموضوعات
كتعارض البينتين في الاملاك فهل مقتضى الاصل فيه الحكم بالتخيير كما في الاحكام
كما تقدم في المتباينين او الجمع وليس المراد منه الجمع المتقدم ذكره لانه لا يمكن التصرف
في دلالة البينتين بتاويل ظاهر كلمات الشهود وتخصيص احدهما دون الآخر كما في
بل المراد اخذ كل واحد منهما في النصف فان كلماتهم بمنزلة النصين المتعارضين
فيجب الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بان يصدق كل من المتعارضين
في بعض ما اخبر به وهو النصف في الحق الثاني ويؤيده تفريع شيخنا الشهيد الثاني في
تمهيد على قاعدة اولوية الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما او لا يد لاحدهما
واقاما بينة انتهى المحكي عنه ولم يعلم وجه تمثيله بالصورة الاولى مع ورود الايراد
عليه حينئذ بانه يمكن استناد التنصيف الى الترجيح ببينة الداخل فيعطى لكل واحد
منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى لكل منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد
وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى التساقط

والتعارض

والتعادل والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت
بدهما عليهما ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف
ولعل وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما يدل على الملك في الجملة
لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان
عليها على السوية انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم
على الصحة منضماً الى دلالة يده على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر
فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردا اليدين على وجه الصحة والحكم بالتسوية
لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين الذين لهما حقيقة ومجاز
مط بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر وبالجملة الاولى التمثيل
بالصورة الثانية اعني عدم اليد لاحدهما في الدار التي تداعياها واقاما بينة
او بحكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب والصحيح فتصدق كلا من البينتين
في بعض ما يخبر به فمن شهد بان قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا او معيباً كذا نصدقه
في ان قيمة كل نصف منه منضماً الى نصفه الاخر نصف القيمة توضيحه
انه اذا تعارض البينتان في تقويم المعيب والصحيح كما لو قالت احدى البينتين ان
قيمة هذا الشيء اثنا عشر صحيحاً وعشرة معيباً والاخرى ثمانية صحيحاً وخمسة
معيباً فنصدق الاولى في ان قيمة كل نصف منه منضماً الى نصفه الاخر نصف
القيمة اي ستة صحيحاً وخمسة معيباً وتصدق الثانية في ان قيمة كل نصف منضماً الى نصفه الاخر نصف
القيمة اي اربعة صحيحاً واثنان ونصف معيباً ثم نجمع قيمة النصفين الصحيحين
فتصير عشرة وكذا نجمع قيمة النصفين المعيبين فتصير سبعة ونصفاً و
التفاوت بينهما الربع فيرجع المشتري الى البائع بربع الثمن وهو ثلثة من
اثنى عشر لو كان الثمن اثنى عشر وكذا من اخبر بان هذا كله لزيد نصدقه في
نصف الدار وبالجملة ان حاصل الكلام مع بيان قاعدة كلية انه لو تعددت
القيم لاختلاف المقومين اخذت قيمة واحدة منتزعة من الجميع نسبتها اليه
متساوية فمن القيمتين يؤخذ نصفهما ومن الثلث ثلثها ومن الخمسة خمسها



هكذا وضابطه ان يجمع القيم الصحيحة على حدة والمعيبة كذلك وتنسب احدهما الى
الاخرى ويؤخذ بتلك النسبة ولا فرق بين اختلاف المقومين في بيعه معيبا
وصحيحا كما في المثال السابق والآتي او في احدهما كما في المثالين الآتيين وقيل
ينسب معيب كل قيمة الى صحيحها او يجمع قدر النسبة ويؤخذ من المجموع نسبة
القيم وفي الاغلب يتحد الطريقان وقد يختلفان في يسير كما في المثال المزبور فعلى
الاول التفاوت بين القيمتين من الصحيحتين ومجموع المعيبتين الربع فيرجع
بربع الثمن وهو ثلثه وعلى الثاني يؤخذ تفاوت ما بين القيمتين على قول
البينة الثانية وهو ثلثه اثمان وعلى قول البينة الاولى هو السدس
مجموع ذلك من اثني عشر ستة ونصف يؤخذ نصفها ثلثة وربع فيحقق التفاوت
وان اتفقت البينة على الصحيحة كاثني عشر دون المعيبة فقالت احدهما ستة والاخرى
عشرة فضابطه تنصيف المعيبتين ونسبة النصف اى الثمانية الى الصحيحة وهو
اثنا عشر او تضعف الصحيحة فيصير اربعة وعشرون وجمع المعيبتين فيصير ستة
عشر واخذ مثل نسبة المجموع اليه وهو الثلث وعلى الثاني يؤخذ من الاولى
النصف ومن الثانية السدس ويؤخذ نصفه وهو الثلث ايضا وان انعكس بان
اتفقا على الستة معيبا وقالت احدهما عشرة صحيحا والاخرى ثمانية فان شئت
اخذت نصف الصحيحتين ونسبته الى المعيبة واخذت التفاوت وهو الثلث او
جمعتهما واخذته وهو الثلث ايضا وعلى الثاني يكون التفاوت بين العشرة والستة
خمسين اى اربعة وبين الثمانية والستة ربعا وهو اثنان فنصفه وهو خمس و
ثمن ينقص عن الثلث بنصف خمس وان كانت البينة ثلثا فقالت احدهما كالاولى
اى اثنى عشر صحيحا وعشرة معيبا والثانية ثمانية صحيحا وستة معيبا و
الثالثة عشرة صحيحا وثمانية معيبا فالمعيبة اربعة وعشرون والصحيحة ثلثون
والتفاوت ستة وهي الخمس فيرجع بخمس الثمن وهو اثنان وخمسا من اثنى عشر و
على الثاني يجمع سدس الثمن وربعه وخمسه ويؤخذ ثلث المجموع وهو يزيد عن

الأول بثلث خمس فالمجتمع بالنسبة الى فرض الثمن اثني عشر سبعة وخمسان
فيكون ثلثه اثنان وخمسان وثلث خمس وعلى هذا القياس هذا وبالجملة انه لو خص
المثال بالصور الثانية وما اشبهها مما ذكرنا لم يرد عليه ما ذكرنا من الايراد و
ان امكن المناقشة فيه اولا بانه لم يحكم على سبيل البت والقطع بلزوم الجمع
بين الامارتين حتى يتجه ما ذكرنا من الايراد بل المراد انه يمكن الجمع بينهما وان امكن
الترجيح ايضا فتدبر وثانيا بانه ان الشخص الذي يكون نصف الدار في يده ونصفه الاخر
خارجا عن يده يكون مدعيا والاخر الذي يكون نصفه الاخر في يده منكرا والبينة
مختصة بالمدعي واليمين على المنكر وكذا في العكس فحينئذ يرتفع التعارض من البين فلا بد
من الجمع وعدم ملاحظة الترجيح فتدبر وثالثا لا يتصور هنا بينة الخارج حيث ان
المفروض ان الدار كلها في يد كل منهما فح لا يتصور الحكم بالترجيح بان يرجح بينة
الداخل على الخارج او العكس فان كله في يد كل منهما فتدبر وهذا القسم من الجمع لا يمكن
جريانه في الاخبار فان مضمون خبر العادل اعني صدور هذا القول الخاص من المعصوم
غير قابل للتبعيض بل هو نظير تعارض البينات في الزوجية والنسب هذا وربما
يورد على الجمع بين البينتين في النصف بان ترك النصف الاخر في احدهما انما هو لوجود
المانع وهو بينة الاخر والمفروض ان المانع مانع عن الكل فاثبات المانعية في نصف
دون نصف اخر ليس باولى من العكس وايضا ان كان المانع قابلا للمنع فانما يمنع عن
الكل والبعض فلا يجوز اخذ الكل ولا البعض وان عملت مع وجود المانع ايضا فلم
لم تأخذ الواحد من البينتين في الكل اي النصفين وتترك الاخر كلية فنقول
بالتخيير وان لم يكن قابلا للمنع فيكون ترك النصف الاخر تركا من دون دليل دال
على تركه وهذا الايراد يجري في كلا الطرفين من البينتين وبعبارة اخرى الامر دائر
بين اخذ نصفين فاخذ نصف من واحد ونصف من اخر ليس باولى من اخذ النصفين
من واحد وبالجملة الامر دائر بين اربعة انصاف ولا بد من اخذ نصفين من الاربعة
فاخذ نصف من واحد ونصف من اخر ليس باولى من اخذ النصفين من طرف واحد

حتى يثبت التخيير وجواب هذا الايراد يعلم من دليلنا على تقدم الجمع على التخيير فنقول
ان دليلنا على ذلك بناء العرف والعقلاء فان بناءهم في تعارض البينتين وامثاله
على الجمع لان الجمع بين حقوق الناس لازم ولا يجوز عندهم اختيار ما يوجب حرمان احدهما
رأسا فيحكمون بالتنصيف لان الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية في
الجملة اولى عندهم من الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية فتدبر ويؤيد ذلك
ما ورد في الخبر في باب الصلح في رجل استودع رجلا دينارين واستودعه آخر دينارا
فضاع دينار منهما فقال يعطى صاحب الدينارين دينارا ويقتسمان الدينار الباقي
بينهما نصفين فانه قد حكم باعطاء واحد من الدينارين الباقيين لصاحب الاثنين وتنصيف
الدينار الآخر بين صاحب الاثنين والواحد مع لزوم المخالفة القطعية في الجملة و
الموافقة القطعية في الجملة واعلم ان التنصيف المزبور انما هو فيما لو امتزجت
الدنانير لا عن تفريط من الودعي وتلف واحد منها ولم يعلم من ايهما بينة ولا اقرار
اما فيما لو كان عن تفريطه فالودعي يضمن التالف فيضم اليهما ويقتسمانهما من غير
نقص وقد يقع مع ذلك التعاسر على العين فيجيء القرعة وربما اشكل ذلك بانهما
مع ضعف السند بان التالف غير محتمل كونه لهما بل من احدهما خاصة لامتناع الاشاعة
هنا فكيف يقسم الدينار بينهما مع انه مختص باحدهما اجمالا والذي يقتضيه النظر و
يشهد له الاصول الشرعية القول بالقرعة في احد الدينارين ومال اليه الشهيدان
الا انهما لم يجترئا على مخالفة الاصحاب وهو في محله بجبر السند والمخالفة للقواعد لعلهم
مع كون الراوي ممن وثقه جماعة على ما حكي وعن الشيخ انه ادعى اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنه فالحكم فيه تعبدي وكانه صلح قهري بين المالكين او يحمل
على حصول الشركة بالاختلاط فيكون اختياريا والا فمقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة
كما مر وان امتنعا عنه فاليمين وربما امتنع هنا اذ لم يعلم الحالف عين حقه ولو
كان بدل الدينار مالا امتزج اجزائه بحيث لا يتميز وهما متساويان كالحنطة والشعير
وكان لاحدهما قفيزان مثلا وللآخر قفيز وتلف قفيز بعد امتزاجهما بغير تفريط

مع ان الخبر المزبور وان كان ضعيفا
من حيث السند الا ان الراوي السكوني
عن الثقات وحاله معروف الا ان
صحته تحمل الاصحاب بان تعبد
الحكم هو المشهور بينهم ولا يترتب على
القول بالعين وربما تمتنع هنا اذ
لا يعرف الحالف عين حقه هنا
منه

لا يدفع احد النصفين دفع المال
الى غير صاحبه لان التالف يحتمل
كونه لهما بل من احدهما لامتناع
الاشاعة هنا فيقسم الدرهم بينهما
مع انه مختص باحدهما اجمالا فيدفع لاحد
النصفين الى غير صاحبه
مد ظله منه

فالثالث على نسبة المالين وكذا الباقي فيكون لصاحب القفيزين قفيز وثلث و
للآخر ثلثا قفيز والفرق ان للذاهب هنا عليهما معاً بخلاف الدينار لانه مختص باحدهما
جداً وفيما ورد في الصحيح في خصوص ميراث الخنثى قال يورث من حيث يبول من
حيث سبق بوله فان خرج منهما سواء فمن حيث ينبعث فان كانا سواء ورث ميراث
الرجال وميراث النساء والمراد به نصف الامرين من ميراث الرجال والنساء لامتناع
ان يراد مجموعهما ويؤيده ما ورد في خبر آخر فانه قال عليه السلام في آخره فان مات ولم
يبل فنصف عقل المرأة ونصف عقل الرجل فانه حكم بنصف ميراث الرجل ونصف
ميراث المرأة وجمع بينهما وبالجملة ان الخنثى اذا لم يكن واضحا اي لم يسبق من احد
فرجيه البول او لم ينقطع منه اخيراً حتى يلحق بلازمه بل تساوى بوله اخذاً
وانقطاعاً يصير مشكلا فيورث نصف النصيبين اي نصيب الذكر ونصيب
الانثى للصحيح المزبور وغيره من الاخبار ولاستحالة الترجيح من غير مرجح ولان
المعهود من الشرع قسمة ما يقع فيه التنازع بين الخصمين مع تساويهما
وهو هنا كذلك فله مع الانثى سبعة من اثني عشر ومع الذكر خمسة من العدد
المزبور ومعهما معاً ثلاثة عشر من اربعين سهما ومع احد الابوين تسعة
عشر من اربعة وعشرين وغاية توضيح كون نصيب الخنثى في الصورة
المذكورة ما ذكرنا ان نقول اما ان للخنثى في الصورة الاولى سبعة فلان الفريضة
على تقدير ذكوريته من ثلاثة وعلى تقدير الانوثية من اثنين وهما متباينان
فنضرب احدهما في الآخر ثم نضرب المرتفع في اثنين وهذه قاعدة في مسئلة
الخناثى للاحتياج الى تنصيف كل نصيب فذلك اثنا عشر له منها على تقدير
الذكورية ثمانية وعلى تقدير الانوثية ستة فله نصفهما سبعة والباقي
اعني الخمسة للانثى واما ان له في الصورة الثانية خمسة فلان الفريضة على
تقدير الانوثية من ثلاثة وعلى تقدير الذكورية من اثنين ومضروب احدهما
في الآخر ستة ومضروب المرتفع من اثنين عشر له منها على تقدير الانوثية اربعة

يحتمل ان يكون المراد من العشيرة [illegible] ولكن الظاهر [illegible] ما وجدته في القاموس [illegible] منه سلمه الله

وعلى تقدير الذكورية ستة فله نصفهما خمسة والباقي اعني السبعة للذكر
اما ان له في الصورة الثالثة ثلثة عشر فلان الفريضة على تقدير ذكوريته من
خمسة وعلى تقدير الانوثية اربعة ومضروب احدهما في الاخر عشرون ومضروب
المرتفع في اثنين اربعون له منها على تقدير فرضه انثى عشرة وعلى تقدير فرضه
ذكرا ستة عشر فله نصفهما ثلثة عشر والباقي بين الانثى والذكر اثلاثا للانثى
تسعة وللذكر ثمانية عشر واما ان له في الصورة الرابعة تسعة عشر فلان
الفريضة على تقدير الانوثية اربعة لان للانثى النصف لاحد الابوين
السدس والباقي يرد عليهم ارباعا فيصح من اربعة وعلى تقدير الذكورية ستة
فان لاحد الابوين مع الذكر السدس فقط والعددان متوافقان في النصف ومضروب
نصف احدهما في الاخر اثنى عشر ومضروب المرتفع في اثنين اربعة وعشرون
له منها على تقدير الانوثية ثمانية وعلى تقدير الذكورية عشرون فله
نصفهما اربعة عشر والباقي اعني الخمسة لاحد الابوين وقس على ما ذكرنا
ما يأتي عليك من الفروض كما لو اجتمع مع الابوين الخنثى فله بتقريب ما سبق
ثمانية وثلثون من ستين لان له منها على تقدير الانوثية ستة وثلثون و
على تقدير الذكورية اربعون ونصفهما ثمانية وثلثون وللابوين لكل واحد
منهما احد عشر وبالجملة فرق بين تعارض الدليلين في الاحكام الشرعية و
بين تعارض دليلي الموضوعات فان ادلة الاحكام عند التعارض يكون
من باب دوران الامر بين المحذورين كما في مثل ان يكون [illegible] احدهما
واجب الارتكاب والاخر محرم الارتكاب والاخذ باحدهما موافقة احتمالية
ومخالفة احتمالية وهو ارجح من جمعهما لانه مستلزم للمخالفة القطعية و
الموافقة القطعية وبناء العقلاء على تقديم الموافقة الاحتمالية والمخالفة
الاحتمالية على المخالفة القطعية مع الموافقة القطعية فيثبت التخيير في بخلاف
تعارض البينتين فان بنائهم على خلاف الاول كما ذكرنا فيجب الجمع و[illegible]

ان

ان الاوّل من حقوق الله تعالى وبناؤهم فيه على التخيير بخلاف الثاني فانّه من حقوق
الناس ولا يجوز عندهم التخيير واختيارهما يوجب حرمان الآخر بالكلية فبناؤهم على
الجمع بينهما من جهة وان كان طرحا من جهة اخرى في مقابل طرح احدهما راسًا
واعلم انّه اذا تعارض البيّنتان وتضادّا بحيث يستلزم العمل بكلّ منهما تكذيب
الاخرى وكانت العين التي تعارضت البيّنتان فيها في يد احد المتداعيين
قدّم بيّنة الخارج على بيّنة الداخل ولا يحكم بالجمع والتنصيف للاجماع المحكي
عن الغنية وغيرها فتدبّر وللرواية المستفيضة انّ البيّنة للمدّعي واليمين على
الجاحد فانّ تخصيص المدّعي بالبيّنة والجاحد باليمين يقطع شركة المدّعي و
الجاحد في البيّنة واليمين فان قلت انّ الدلالة قاصرة من حيث انّها
افادة لزوم البيّنة للمدّعي لا عدم الحكم بها لو اقامها المنكر وعدم سماعها منه
فاذا كان كذلك فلا يتمّ الاستدلال بالرواية على عدم سماع بيّنة الداخل لانّه
منكر قلت اوّلا انّ قصور الدلالة مجبور بفهم الاصحاب من الرواية ما ذكرنا اي
تخصيص المدّعي بالبيّنة والجاحد باليمين وذلك يستلزم قطع شركتهما منهما
حيث استدلّوا بالرواية على عدم الحكم بها لو اقامها المنكر بل ظاهرهم الجزم
بوضوح دلالتها وثانيا انّ قصورها مجبور بالخبر المنجبر قصور سنده بالشهرة
العظيمة فانّ فيه رجل في يده شاة فجاء رجل فادّعاها فاقام البيّنة العدول
انّها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع وجاء الذي في يده بالبيّنة مثلهم عدول
انّها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع فقال ع حقّها للمدّعي ولا اقبل من الذي في يده
بيّنة لانّ الله تعالى انّما امر ان يطلب البيّنة من المدّعي فان كانت له بيّنة والّا
فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله وهو مع ذلك حجّة اخرى مستقلّة سيّما
مع مخالفتها للعامّة فالجمع والتنصيف الذي ذكرنا في تعارض البيّنتين انّما
هو في غير هذا المورد وامثاله هذا وربّما يتوهّم انّ لا تنافي انّ الاصل في موارد
تعارض البيّنات وشبهها هي القرعة مطلقا ثمّ انّه بناء على هذا يبقى الكلام في انّ

٥٥ عدم حمل الوارد لانّ القرعة
لاستخراج ما هو معيّن في نفسه
غير معيّن بظاهر الحال للتشخيص
وتعارض البيّنات وشبهها في
الموضوعات ليس كذلك
الفضل منه

القرعة هل هي مرجحة للبيّنة المطابقة لها او مرجع بعد تساقط البيّنتين و
كذا الكلام في عموم موارد القرعة او اختصاصها بما لا يكون هناك اصل عملي كاصالة
الطهارة مع احدى البيّنتين وليس هنا مورد بيانه ولا يخفى عليك انّ الانصاف
انّ ما ذكرنا من الجمع والتنصيف في الموارد المزبورة عند تعارضها هو الاظهر
الاقوى لكن بعد ملاحظة التراجيح في البيّنتين وانتفائها وتعادلهما والله العالم
هذا تمام الكلام في الجمع المنحصر بالحصر العقلي في الاقسام الثلثة المتقدّمة التي
تكلّمنا فيها بناء على قاعدة اولويّة الجمع على الطرح وحيث تبيّن لك عدم تقدّم
الجمع على الترجيح ولا على التخيير مطلقا فلنرجع الى ترجيح الاقوال عند التعادل والعجز
عن الترجيح سواء امكن الجمع ولم نقل به او لم يمكن اصلا وهي التساقط وعدمه
ثمّ على القول بعدمه فالحكم امّا الاحتياط او التخيير او التوقّف ونقول انّه لا بدّ
اوّلا من بيان معنى التساقط ثمّ الشروع في المقصود فالمراد منه عند تعارض الدليلين
الظنّيين وتعادلهما التساقط واسا بمعنى تنزيلهما منزلة العدم والرجوع الى ما
يقتضيه الاصول سواء طابقت احدهما كالاباحة لو فرض كون مدلول احد
المتعارضين الوجوب والاخر الاباحة او خالفتهما كما لو كان مدلول احدهما
الوجوب والاخر الاستحباب او الحرمة مثلا الا انّ التساقط في الجملة بمعنى عدم العمل بمدلول
كل واحد منهما على وجه التعيين وامّا بالنسبة الى نفي الثالث فلا بل يعمل بهما
بالنسبة اليه فانّ هذا لا معنى له لما سيجيء انشاء الله اللهمّ الا ان يحصل العلم منهما
او من الدليل الخارجي بنفي الثالث فح لا يمكن العمل بالاصل المخالف لهما والمراد
من المتعارضين الامارتان اللتان يكون حجيّتهما من باب الظنّ النوعي الذي
يلاحظ في حجيّته كون نوعه مفيدا للظنّ وان تخلّف عنه الظنّ الفعلي بحسب
بعض الموارد لوجود المانع لا من باب الظنّ المطلق لانّه اذا كان حجيّتهما من باب الظنّ
المطلق وبرهان الانسداد لزم التعدّي لاستحالة تعارض الظنّين الشخصيين كما تقدّم اذا علمت معنى
التساقط فاعلم انّه يمكن ان يستدلّ على التساقط ويقوّي بل قيل انّ الاصل في المتعارضين

بمعنى جعلهما كان لم يكونا والرجوع الى الاصول طابق احدهما ام خالف منه
والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما الا بمعنى التساقط كما مرّ منه

عدم حجية كل واحد منهما لان دليل الحجية نخصص بصورة التعارض بيان ذلك ان الادلة الدالة
على حجية الادلة التي وقع التعارض بينهما سواء كانت اي ادلة الاعتبار لفظية كاية النبأ
بالنسبة الى الخبر الواحد مثلا او لبية كالاجماع مثلا بالنسبة اليه لم تشمل صورة
التعارض اما اللفظ فلعدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لانه لا يخ
اما ان تدل على وجوب العمل عينا بكل من خبري العدل مثلا فلا ريب ان وجوب العمل
عينا بكل من المتعارضين مستلزم للمحال لانه اذا تعارضا لم يمكن العمل بهما على وجه التعيين
فيتساقطان عن درجة الاعتبار ويصير وجودهما بمنزلة العدم فيصيران كالاحجية فح يمكن
العمل بالاصل الموافق والمخالف لان الخبرين صارا بمنزلة العدم واما ان تدل في صورة
عدم التعارض على وجوب العمل بخبر الواحد عينا وفي صورة التعارض على وجوب العمل باحدهما
على وجه التخيير فلا يجوز ح العمل بالاصل المخالف بل لا بد من العمل بالاصل الموافق
ولا ريب في انه لا يجوز ارادة الوجوب العيني بالنسبة الى غير المتعارضين والتخييري
بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد اذ ليس هذا الا القول باستعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد اما في كلا معنييه او استعماله في معناه الحقيقي والمجازي وكلاهما
اما باطل او مرجوح فح يتساقطان ويجوز الرجوع الى الاصل الموافق والمخالف والعمل
على طبق احدهما فان قلت وجوب العمل بهما او باحدهما وان سقط بالتعارض لكن لازمهما
وهو عبارة عن نفي الثالث باق فلا يجوز العمل على الاصل المخالف لهما مثلا اذا ورد خبر
دال على وجوب شيء كغسل الجمعة وخبر آخر دال على استحباب كغسل الجمعة فوجوب
العمل بالاول يستلزم نفي اباحة غسل الجمعة مثلا وكذا وجوب العمل بالثاني يستلزم
نفي اباحته فاذا تساقطا وارتفع وجوب العمل بهما او باحدهما لم يرتفع لازمهما وهو نفي الاباحة
فاذا كان الاصل المخالف هو الاباحة كيف يجوز العمل به مع ان نفيها لازم المتعارضين
فاذا لم يكن العمل بهما من حيث التعارض في التساقط في مورد التعارض لا يحكم بعدم جواز
العمل بهما في مورد التوافق والتصادق فالقول بالتساقط والرجوع الى
الاصل ولو كان مخالفا باطل وليس في محله قلت قد ذكرنا ان معنى التساقط التساقط

راساً بمعنى تنزيلهما منزلة العدم وجعل الحجية فيهما كاللاحجية ولذا صار الملزوم وهو جواز
العمل في كل واحد منهما بمنزلة العدم وزال حجيته فكيف يبقى اللازم مع كونه تابعاً
للملزوم وقد زال المتبوع فلا بد من زوال التابع معه فان قلت ان زوال المتبوع والملزوم
لا يستلزم زوال التابع واللازم مطلقاً وفي جميع الموارد كما نشاهد في غير واحد من المواضع
مثل ما ورد في خبر من قال بالتفويض او بالتجسيم وكافر فحكم بنجاسة من قال بالتفويض
او بالتجسيم مع عدم الحكم بكفره مع ان النجاسة لازمة للكفر وهو ملزوم وزوال الملزوم
هنا لم يستلزم زوال اللازم قلت فرق بين هذين الموردين وامثالهما والمورد السابق
وامثاله فان الكفر من المسائل الاصولية التي لا يمكن اثباتها بخبر الواحد بخلاف نجاسته
فان الحكم بالنجاسة من الاحكام الفرعية التي يمكن اثباتها بخبر الواحد فارتفاع
اللازم هنا وهو الكفر لعدم وجود المقتضي للحكم به لكونه من المسائل الاصولية
وعدم ارتفاع لازمه وهو النجاسة لوجود المقتضي لاخذه وهو كونه من المسائل الفرعية
فتدبر مع ان كلامنا هناك في الدليلين المتعارضين وليس هنا دليلان بينهما تعارض
حتى يقال ارتفاع الملزوم يستلزم ارتفاع اللازم نعم لو فرض كون مقصود المخبرين
بالخبرين الاخبار عن الخصوصية بعد التسالم على القدر المشترك كالمجيء مثلا بان اخبر
عدل بانه جاء زيد واخر بانه جاء عمرو وكنفي الاباحة بالنسبة الى الغسل وينبغي ان
فرض ان مقصود المخبرين بهما الاخبار عن خصوصية الوجوب والاستحباب بعد تسالمهم على
القدر المشترك وهو نفي الاباحة لصح القول بعدم جواز الرجوع الى الاصل النافي
بعد تساقطهما واما اللبي فاذا ادعي الاجماع مثلا على حجية خبر الواحد في مسألة
عن مدرك الاجماع ومستنده فان لم يجب عن المدرك ولم يبينه بل ادعى حصول
الاجماع له من غير ان يستند في دعواه الى مدرك معتبر فلا ينبغي ان يلتفت الى
قوله ويتكلم معه وان استند فيه الى مدرك صحيح واجاد قلنا الاجماع مسلم في صورة
عدم التعارض واما في صورة التعارض لا يمكن ان يثبت بالاجماع العمل بهما او بواحد
معيناً لاستلزامه اما الجمع او الترجيح بلا مرجح مع ان لنا ان نقول باختصاصها بغير التعارض

اذ ليس فيه عموم او اطلاق لفظي يفيد العموم ثم بتساقط الخبرين يمكن الرجوع الى
مطلق الاصل سواء كان موافقا لاحدهما ام مخالفا لهما والجواب اما عن الايراد على
الدليل اللفظي اما عن قوله يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد الخ فيجب بان
هذا ليس الا نظير ما لو ورد الامر بالصلوة مثلا وقلنا بكونها اسما للاعم فيصير ما
دل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة للماهية من قبيل التقييد فاذا لم يكن للمقيد
اطلاق كان قام الاجماع على جزئيته في الجملة او على وجوب المركب من هذا الجزء في
حق القادر عليه كان التقييد المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر
اما العاجز فيبقى اطلاق الصلوة بالنسبة اليه سليما عن المقيد فيحكم بعدم سقوط
الباقي وكذا الكلام في الشروط فكما لا يلزم هنا من ذلك استعمال لفظ المطلق في
المعنيين اعني المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة الى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة
الى القادر لان المطلق كما حقق في محله موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد
عن القيد والمقيد كيف لو كان كذلك لكان كثير من المطلقات مستعملا كذلك فان
الخطاب الوارد بالصلوة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او مطلقا مع كونهم
مختلفين في الصحة والمرض والسفر والحضر وفي التمكن من الماء وعدمه ونحو
ذلك وكذا غير الصلوة من الواجبات فكذلك لا يلزم فيما نحن فيه من ذلك استعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد لان ادلة الاعتبار انما تدل على وجوب العمل بخبر الواحد عينا
ففي صورة عدم التعارض لا اشكال في وجوب العمل به على وجه التعيين وفي صورة
التعارض ايضا يدل على وجوب العمل على التعيين الا ان التخيير انما من جهة حكم العقل
بسبب عدم امكان العمل بالمتعارضين معا كالوجوب والحرمة مثلا الامر من جهة الشرع
حتى يرد انه اذا دل دليل الاعتبار على انه يجب العمل به عينا مع كونه سليما عن المعارض
واذا لم يكن سليما يجب العمل به على وجه التخيير يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد وهو باطل اما ترى انه اذا ورد عن المولى خبران متعارضان الى العبد ان العقلاء
يرضى بتركهما معا بل يامر بالعمل باحدهما على وجه التخيير ويؤيده العرف والاعتبار

اي لو كان استعمال المطلق في
المقيد مجازا واريد في استعمال
واحد كلاهما يلزم استعمال الاكثر
المطلقات في معناها الحقيقي
والمجازي لان الخطاب الوارد
بالصلوة الخ احمد
محمد الحسيني

واما عن قوله انتفاء الملزوم اى وجوب العمل بالخبرين يستلزم انتفاء اللازم اى نفى الثالث فيجوز العمل بالاصل المخالف فنجيب بان حجية الدليلين المتعارضين بل حجية مطلق الدليل عندنا من باب الظن النوعى ويمكن اذا تعارض الظن النوعى مع مثله ان يتساقطا ويحصل ظن نوعى على انتفاء الثالث كما انه بناء على مذهب من يجعل حجية الادلة من باب الظن الشخصى عند تعارض الدليلين [الامارتين] كالخبرين مثلا وتساقطهما يمكن ان يستلزما حصول ظن شخصى على نفى الثالث واذا جاز حصول ظن نوعى على نفى الثالث من الظنين النوعيين فكيف يجوز ان يجوز العمل بالاصل المخالف ويحكم مط بان انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم والحاصل ان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم مط حتى فيما نحن فيه فان اللازم [عدم الربع اى الثالث وهو الاباحة فى المثال المتقدم منه] فيما نحن فيه ظن نوعى حصل من الظنين النوعيين المتعارضين الملزومين لهذا اللازم وبانتفاء الملزوم هنا لا ينتفى اللازم لان اللازم حجة من باب الظن النوعى كما ان حجية الملزوم كانت من باب الظن النوعى فلا يجوز الرجوع الى الاصل المخالف

ح واما عن الايراد على الدليل اللبى فجوابه انه بعد فرض ثبوت الاجماع نقطع بانه لا ينحصر بغير مورد التعارض بل يشمل التعارض ايض لان المراد منه الاجماع على وجوب العمل بالخبر الواحد مثلا شانا بمعنى ان من شان الخبر الواحد ان يعمل به وليس المراد من الاجماع لزوم العمل به فعلا حتى يق فى مورد التعارض لا يمكن العمل بالخبرين فعلا فالاجماع مختص بصورة عدم التعارض مع ان كلا منافى تعارض الدليلين فاذا لم يثبت دليلية الخبرين بالاجماع فكيف يصدق التعارض بينهما وتوضيح ذلك ان المفروض قيام الاجماع على ان كلا منهما واجب العمل لولا المانع الشرعى وهو وجوب العمل بالاخر اذ لا نعنى بالمتعارضين الا ما كان كل واحد منهما كان وجود احدهما مانعا عن وجوب العمل بالاخر فهو خارج عن موضوع التعارض لان الامارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها والامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارضة الاخرى فهى بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها ولا بوجوبها ومن هنا تبين انه لا معنى لتوهم البعض ان القدر المتيقن من ادلة الامارات التى ليس لها عموم لفظى هو حجيتها مع الخلو عن المعارض لانه علمت انه لا فرق بين كون ادلة الاعتبار من

عدم اى نفى الثالث وهو الاباحة فى المثال المتقدم منه

قبيل الاجماع او العموم فنقول ادلة الامارات سواء كانت لفظية كآية النبأ مثلا او لبية كالاجماع
انما تدل على وجوب العمل بخبر العدل على وجه التعيين والمراد من الوجوب التعييني الشأني بمعنى
ان من شأن خبر العدل وجوب العمل بقوله لولا معارضة خبر العدل الآخر معه وحين التعارض
يأتي التخيير من قبل العقل مثلا اذا دل الدليل على وجوب اطاعة الوالد والوالدة وصدر الامر
من قبلهما على وجه التعارض بحيث لا يمكن العمل بهما معا او ورد خبر بانه لا تبطلوا اعمالكم
وآخر بانه جنبوا النجاسة عن المسجد وانت بعد الشروع في الصلوة رأيت النجس في المسجد فح
يمتنع ايجادهما في الخارج في آن واحد فالعقل فيهما وفي امثالهما كانقاذ الغريقين واطفاء
الحريقين يحكم بالتخيير واخذ واحد منهما وترك الآخر لعدم امكان العمل بالمتعارضين والتكاليف
الشرعية كلها مقيدة بالامكان فاذا لم يمكن العمل بهما معا لا يجوز العقل تركهما اذ ما لا يدرك
كله لا يترك كله وليس المراد من الوجوب التعييني الوجوب الفعلي حتى يقال اذا لم يمكن العمل بكليهما
معينا وبالعمل يتساقطان ولا يعمل بهما اصلا بل يرجع الى الاصول ويصير المتعارضان كاللاحجة
فيعمل على مقتضى الاصول بل المراد منه الوجوب التعييني الشأني كما ذكرنا وليس المراد من
التخيير التخيير الشرعي حتى يرد عليه انه يلزم ان يراد من ادلة الاعتبار في صورة عدم التعارض
الوجوب العيني وفي صورة التعارض الوجوب التخييري وهذا استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد وهو اما باطل او مرجوح ثم لو سلمنا ان المراد من الوجوب الذي يستفاد من ادلة
الاعتبار الوجوب التعييني الفعلي لا الشأني كما هو الحق لكن نقول اذا دل الدليل كالخبر مثلا
على انقاذ كل غريق واطفاء كل حريق ففي صورة عدم التعارض يجب وجوبا عينيا فعليا انقاذ
واطفاء اي غريق وحريق رأيته مشرفا بالغرق والحرق لوجود المقتضي وهو المصلحة التي من
جهتها جاء الامر بالانقاذ والاطفاء وعدم المانع منهما فيلزم العمل به وفي صورة التعارض وتزاحم
الحقين الوجوب التعييني الفعلي موجود لوجود المقتضي ايضا وهو المصلحة التي كانت في الانقاذ
والاطفاء الا انه لوجود المانع لا يمكن العمل بهما للزوم المحال ولا باحدهما على وجه التعيين للزوم الترجيح
بلا مرجح وح لا يحكم العقل بترك المتعارضين راسا وعدم العمل بهما اصلا بل انما يحكم بالاخذ
والعمل باحدهما لا بعينه لوجود المقتضي وعدم المانع لان المانع حين العمل باحدهما معينا انما هو

وجوب التعييني

هو

تفويت مصلحة الآخر وكذا في العكس فانّ العمل بالآخر مستلزم لتفويت المصلحة عن
معارضه المعيّن واذا قلنا بلزوم العمل باحدهما لا بعينه يرتفع المانع لانّا لم نقل
بلزوم العمل باحدهما المعيّن حتى يلزم من العمل به تفويت المصلحة الآخر فح لا يكون
في مقابل احدهما لا بعينه احد المتعارضين حتى يكون العمل بهذا مستلزما لتفويت مصلحة
الآخر فتدبّر واذا كان كك فالمقتضي موجود والمانع مفقود وكلما كان المقتضي
موجودا والمانع مفقودا يجب العمل به فيجب العمل باحد المتعارضين لا بعينه وهذا
هو التخيير العقلي المتقدم ذكره وهذا المعنى من الوضوح بحيث لا يكاد يخفى لادنى متامل بل ليس
هذا الا كالشكل الاول في كونه بديهي الانتاج ففي مثل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء
كيف يصح ان يقال بانهما يتساقطان ويرجع الى الاصول مع انّ العقل لم يرض بتركهما
بل يحكم بوجوب العمل باحدهما لا بعينه لوجود المقتضي وعدم المانع واعلم انّ التزاحم
لا يكون بالنسبة الى الدليل فانّ بين كل واحد من الادلة مع الآخر كانقذ كل غريق
واطف كل حريق واطع والدك واطع والدتك ويجب الصلوة عند الكسوف وعند
الخسوف لا تزاحم بين الحقين بل التزاحم انما يكون في الموارد من باب البخت والاتفاق
مط كما لو امر الوالد باكرام زيد والوالدة باهانته او غرق زيد وعمرو او حرقا في آن واحد
او غرق زيد وحرق عمرو وكك لو احترق القرص في اثناء الصلوة فتدبر فح يصير التعارض من باب
تزاحم الحقين في الموارد المذكورة فيجب العمل باحدهما لا بعينه من باب التخيير العقلي وقد
لا يكون تعارض وتزاحم اصلا بل يكون بينهما تصادق كما لو امر الوالد بانقاذ زيد في وقت
والوالدة بانقاذ عمرو في آخر واستتر القرص في غير اثناء الصلوة مع عدم ضيق الوقت
فلا تزاحم ولا تخيير وقد علم مما ذكرنا انه لا تزاحم بين الحكمين الكليين الالهيين في مثل اكرم
العلماء ولا تكرم الفساق فانّ معنى الاول وجوب اكرام العلماء والثاني حرمة اكرام الفساق
وفي زيد العالم الفاسق لا يمكن العمل بهما فلا بدّ من التصرف في احد الطرفين في اخراجه عن
ظاهره وعمومه وحيث لا شاهد للتصرف في احد الطرفين فيتعارض الاصلان ويتساقط
الدليلان عن الحجية في مورد التعارض في وجه فلا يثبت التخيير العقلي ووجوب العمل

باحدهما لابعينه لما ذكرنا من عدم التزاحم بين الحكمين والاحتياج الى التصرف في احد الطرفين واما تعارض الخبر مع الاجماع المنقول كان يدل الخبر على اكرام العلماء مثلا والاجماع المنقول على تحريم اكرامهم فان هذا من باب تزاحم الحقين لان ادلة اعتبار الخبر يدل على وجوب اكرامهم وادلة اعتبار الاجماع المنقول تدل على حرمة اكرامهم ولا يمكن التصرف في احد الطرفين قط ولا في كليهما بل لا بد من الاخذ باحدهما او طرحهما معا والعقل يحكم بالاخذ باحدهما لابعينه فيثبت التخيير العقلي وبالجملة حاصل المرام ان الذي يقوى في النظر وفاقا لبعض اهل النظر انه لا بد في المقام من القول بالتفصيل فنقول التحقيق ان يقال ان الموارد مختلفة فقد يحكم بالتساقط وقد يحكم بالتخيير وقد يحكم بالتوقف اما الاول فهو في موارد تعارض الاصول كتعارض الاستصحابين والبرائتين والاشتغالين واصالتي الطهارة واصالتي الحقيقة وغيرها من الاصول اللفظية او العملية فاذا تعارض استصحابان مثلا دالان على طهارة الانائين بواسطة العلم الاجمالي بانتقاض احدهما لا يمكن الاخذ بواحد منهما كما في الشبهة المحصورة والسر في التساقط ان القول باعتبار العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين يكفيك الاجتناب عن احدهما بدلا عن الواقع فانه لا ينافي اعتبار العلم الاجمالي بل يؤكده ولما كان المفروض عدم وجود دليل مقتض لجعل احدهما بدلا عن الواقع فيحصل التنافي بين دليل اعتبار العلم الاجمالي مع الاستصحابين المقتضيين لطهارة الانائين فلا بد اما من طرح العلم الاجمالي والاخذ بالاستصحابين في الحكم بطهارة الانائين شرعا او من القول بعدم اعتبار شيء من الاستصحابين لان اعتبار احدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح واعتبار واحد لابعينه على سبيل التخيير ايضا غير مجامع مع العلم الاجمالي الا مع اعتبار البدلية المفقودة في المقام لفقد دليله وادلة الاستصحاب الجاري في كل واحد من الانائين لا تصلح لاثبات الواحد على سبيل التخيير او التعيين بدلا عن الواقع لان مفاد الاستصحاب في كل منهما ليس جعل الآخر بدلا عما يقتضيه العلم الاجمالي من اتيان الواقع بل مفادهما انما هو جواز الاستعمال وعدم لزوم الاعتناء بالعلم الاجمالي بالنجاسة ليس مفاد

اي لا يمكن التصرف في احدهما المعين لاخذ لها من قبيل التصرف الظاهري لان احدهما الا معين فقد وجود شاهد واحد من طرف ولا في كلا الطرفين لعدم وجود الشاهدين الحا... ... منه سلمه الله تعالى

لا يجامع القول باعتبار الاستصحابين معا بل ولا احدهما الا مع جعل الآخر بدلا عن الواقع كما يقول به عند حصول العلم الاجمالي

٨

الاستصحاب في صورة العلم الاجمالي على الوجه المعتبر الا كالعدم في صورة عدم ذلك كما
هو ظاهر فاتضح وجود التنافي بين مقتضى العلم الاجمالي ومقتضى الاستصحابين و
انه لابد من رفع اليد عن العلم الاجمالي او عن الاستصحابين معا ولما كان المفروض
اعتبار العلم الاجمالي فلابد من سقوط الاستصحابين عن درجة الاعتبار وهذا
هو المراد من التساقط وقد يقرر بناء على ان وجوب العمل بالادلة وحجيتها من باب
الظن الشخصي اذ التعارض كل واحد من الظنين الشخصيين مع الآخر يعني انه اذا تعارض
الدليلان اللذان يفيد كل واحد منهما الظن الشخصي لولا معارضة الآخر كالخبرين او
الاجماعين مثلا فح نقول بالتساقط والرجوع الى الاصل الموافق او المخالف لكن الرجوع
الى المخالف انما هو في صورة عدم حصول ظن شخصي بنفي الثالث والا لم يجز الرجوع
الى الاصل المخالف او نقول هذا في الحقيقة تعارض اللاحجة مع مثله اذ لا يخلو اما ان يحصل
الظن باحد الطرفين فيصير الطرف الآخر موهوما فح لا تعارض او لا يحصل ظن منهما اصلا فلا
حجية فيهما فتعارضهما تعارض اللاحجة مع مثله او يحصل الظن الشخصي بكلا الطرفين
فقد سبق عدم امكانه وانه مستلزم للمح واما الثاني فهو في مورد بين الاول في تعارض
الخبرين على نحو التباين او العموم من وجه في وجه فان اخبار التخيير دالة على التخيير فيه
وهي كثيرة وسيجيء انشاء الله الاشارة الى جملة منها فان قلت هي معارضة بما هو اقوى
منها من اخبار التوقف والاحتياط قلت سيجيء الجواب عن ذلك ايضا مع انه لابد من
حمل اخبار التوقف والاحتياط على صورة التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام جمعا
بين الاخبار والتفاتا الى الاشعار في بعضها كقوله ع حتى تلقى امامك وبالجملة اذا تعارض
خبران على نحو ما مر وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا او لوجود مثله في الآخر فالمختار
التخيير في العمل بهما للاخبار الآتية الدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بعمل
الاصحاب وهذا هو المعروف بينهم بل عن الام انه لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا ولا
ينافيه اخبار التوقف والارجاء لانها لابد اما ان تنزل على صورة التمكن من الرجوع الى
الامام ع وبعض اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه كما هو الظاهر من قوله فردوا

الينا علمه وقوله عليه السلام ارجه حتى تلقى امامك او ينزل على التوقف في الحكم الواقعي و
يعتبر الارجاء بالنسبة اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط ومن حمل
اخبار الارجاء على النهي عن الترجيح والعمل بالراي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم
فلعله اراد به هذا المعنى وفي كلام بعض الاجلة تصريح بكل من الوجهين ثم لو سلم
تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين بالترجيح
كما دلت عليه الاخبار الاتية بمنطوقها مع ان مقتضى قاعدة انسداد باب العلم ذلك
ايضا والمحكي عن صاحب الفوائد المدنية انه قد ذهب الى التفصيل بين حقوق الادميين
كالدين والميراث والنكاح والزكوة وبين العبادات المحضة كالصوم والصلوة فحمل
اخبار التخيير على الثاني واخبار التوقف على الاول عن الافعال الوجودية المبنية على
تعيين احد الطرفين والظاهر ان الداعي له على ذلك اختصاص مورد المقبولة الاتية الدالة
على التوقف عند فقد المرجحات بحقوق الادميين فقيد بها بقية مطلقات اخبار
التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض في غير حقوق الادميين جمعا وهذا
الجمع لا شاهد له من الاخبار ومخالف لظاهر الاصحاب هذا مضافا الى ان شمول المقبولة
لجميع الحقوق غير واضح بل ومحل نظر وعن الفاضل المجلسي قدس سره انه حمل اخبار
التوقف على الاستحباب واخبار التخيير على الجواز وعن بعض المحققين انه حمل اخبار التخيير
على المتناقضين واخبار التوقف والارجاء على غير المتناقضين وعن ابن جمهور في عوالي
اللئالي انه حمل اخبار التوقف الى ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره حمل اخبار التخيير الى ما
يضطر الى العمل باحدهما وفي الجميع نظر لان كل واحد منها حمل ووجه جمع لا شاهد
له في الاخبار ومخالف لظاهر الاصحاب هذا اقول ويحتمل حمل اخبار التخيير على ما يتعذر
الاحتياط فيه واخبار التوقف على ما يمكن ذلك فيه كما اذا دل احدهما على شرطية شيء
لواجب والاخر على مانعيته او دل احدهما على وجوبه والاخر على تحريمه الا انه ايضا كسابقيه
وجه جمع لا شاهد عليه ولا برهان يدل عليه الثاني في كل ما كان من قبيل تزاحم
الحقوق لا من باب التعارض سواء كان بين الخبرين او غيرهما ولكن يشترط في جعل التعارض

الدليلين من قبيل تزاحم الحقوق كون حجيته من باب مجرد الموضوعية والتعبد ووجود المصلحة في العمل به بعينها سواء كان مضمونه مطابقا للواقع ام لا لا من باب الطريقية والكشف عن الحكم النفس الامري نوعا او شخصا وبعبارة اخرى ان يكون حجية الخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى احدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الاخر كما في كل واجبين متزاحمين فح اذا تعارض خبران لابد من الحكم بالتخيير العقلي المتقدم ذكره لانه لا تعارض بينهما في الحقيقة ح وان فرض كون مدلول احدهما الوجوب والاخر الحرمة لانه اذا بنينا على كون الحجية في الاخبار من باب التعبد الصرف وعلى كون مدلول ادلة البناء مثلا وجوب الاخذ بقول العادل من حيث انه قول العادل لا من باب كونه كاشفا عن الواقع ظنا فيكون الحال فيه كالحال في تزاحم الحقين في الغريقين بالنسبة الى الانقاذ بل مقتضى عموم الادلة وجوب نفاذهما معا فكذا في الخبرين المتعارضين مثلا فان مآل القول بالتعبد في العمل بخبر الواحد الى ان المطلوب هو الاخذ بخبر العادل مع الاغماض عن كون ما اخبر به مطابقا للواقع او مخالفا له لمصلحة موجبة للعمل به فمع التزاحم يكون مقتضى عموم الدليل الدال على وجوب الاخذ به العمل بهما معا ولا تعارض بينهما في الحقيقة بل التزاحم من اجل عدم تمكن المكلف من الاخذ بهما لمكان اختلاف مدلوليهما او بوجه اخر اذا جعلنا مناط وجوب العمل بخبر الواحد كونه خبر عادل مثلا لا كونه طريقا الى الواقع ظنا فلا ريب في وجود المناط المزبور في كلا الخبرين عند التعارض فيكونان واجبي العمل من حيث عموم الدليل ولا مانع عن الحكم به الا عدم قدرة المكلف من الاخذ بهما معا في حالة واحدة بل بما يتمكن من العمل بواحد منهما لمكان اختلافهما في المدلول ولازم ذلك وجوب الاخذ باحدهما على سبيل التخيير العقلي لانه لا مخصص للعموم الدال على وجوب العمل الا عدم تمكن المكلف فلا بد من الاقتصار في التخصيص على المقدار الذي لا يتمكن منه وهو واحد منهما اذ لو لم يمكن احراز المصلحتين بحكم بالجمع

احديث

احدى المصلحتين لا بعينها لئلا يلزم تفويتهما معاً **وربما يستدل** على وجوب
التوقف في المقام بانه لا يمكن القول بوجوب كل واحد من المتعارضين على سبيل
الوجوب العيني لمكان عدم التمكن ولا القول بوجوب واحد معين لعدم المرجح ولا
القول بالوجوب التخييري عند التعارض وحده لانه يلزم خلو حجية الخبر عن الدليل
عند عدم التعارض واستعمال الدليل الدال على الحجية في ازيد من معنى واحد و
كلاهما فاسدان ولا القول بوجوب العمل بالخبر عيناً في صورة عدم التعارض وباحدهما تخييراً
لا بعينه في صورة التعارض لان احدهما لا بعينه ليس من افراد الخبر بل هو فرد منتزع
عنهما فلا بد من وجوب العمل بواحد معين عند الله مجهول عندنا وهو ما طابق الواقع
دون ما خالفه ولازم ذلك التوقف وفيه انا نمنع عدم امكان القول بوجوب العمل
بكل واحد منهما عيناً بعد تقييد الوجوب بالقدرة والتمكن كما هو كذلك في جميع الواجبات
الشرعية بحكم العقل القاطع **لا يقال** اذا كان المقدور من المكلف الاتيان بواحد منهما
لمكان عدم القدرة باتيانهما معاً فطلبهما معاً منه لغو ولو كان الطلب مشروطاً بالقدرة
لانا نقول انما يلزم اللغو مع وحدة المخاطب ووحدة حاله بالنسبة الى التمكن و
العدم واما مع فقد احد القيدين فلا يلزم اللغوية بل من هذا القبيل شان الخطابات
المشروطة الواردة في الشرع مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا فان الظاهر توجيهه الى كل احد من دون تخصيص غاية الامر ان مدلوله امران
احدهما ان الحج واجب لمن استطاع والآخر نفي الوجوب عمن لم يحصل له الاستطاعة
سلمنا وجوب التخصيص وعدم كفاية التقييد بالقدرة عقلا في تصحيح عموم الخطاب
لكن لا يلزم ايضاً ما ذكر من التوقف عند حصول التعارض وذلك لان سبب التخصيص
ح ليس الا العجز وعدم القدرة على العمل بالخبرين معاً فليس لازمه اخراج واحد معين
او غير معين او رفع اليد عن ظاهر الوجوب العيني بل لازمه اخراج عنوان المعجوز عنه
عنه فكل ما اختار المكلف العمل به يكون الآخر معجوزاً عنه فيسقط وجوبه راساً و
لا يرد عليه محذور اصلا كما لا يخفى فظهر كون التحقيق التخيير عند تعارض الادلة

الاجتهادية التي يكون المدار فيها على التعبد لا على الكشف ولعله لا اشكال فيه نعم
الاشكال فيه من حيث الصغرى اي من حيث تميز كون حجية الدليل من باب التعبد
الصرف او من باب الكشف عن الواقع واما الثالث ففي كل دليلين تعارضا ولم يكن
الحجية من باب التعبد بل من باب الكشف والطريقية والظن النوعي كما هو ظاهر ادلة
حجية الاخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه
من هذا الطريق باعتبار كون هذه الادلة مفيدة للظن وموصلة الى الواقع في
اغلب الاوقات وان لم يتوصل اليه احيانا فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين
المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معا كما يعلم ارادته بكل من المتزاحمين
في نفسه فاذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في
كل منهما بحيث لو امكن الجمع بينهما اراد الشارع ادراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة
في كل منهما مقيد بعدم معارضته بمثله ومن هنا يتجه الحكم بالتوقف لا بمعنى ان احدهما
المعين واقعا طريق ولا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئا
منهما ليس طريقا في مؤداه ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية ان لم نرجح بالاصل
الخبر المطابق له فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل من المتعارضين كما ان التخيير العقلي
مرجعه الى التساقط من حيث وجوب العمل ووجه التوقف انه اذا قلنا بكون الحجية
من باب الطريقية فلا ريب في كون احدهما طريقا دون الاخر فيذهب مناط الحجية
عن احدهما دون الاخر لكن لمكان الجهل بما هو طريق الى الواقع لا بد من التوقف والرجوع
الى الاصل الموافق لانه اذا علم ان احد الخبرين مثلا مطابق للواقع قطعا فلا يجوز الرجوع
الى الاصل المخالف لهما قطعا لان حجية الادلة من باب الايصال الى الواقع غالبا فاذا
وقع التعارض بينهما وعلمنا ان احدهما مطابق للواقع فكيف يجوز العمل بالاصل المخالف
لهما هذا اي القول بالتوقف والرجوع الى الاصل الموافق اذا لم نجعل الاصل من
المرجحات فيخرج الكلام عن محل النزاع لان الكلام في المتعارضين المتعادلين بحيث لا
يوجد مرجح في احد الطرفين يكون سببا لتقديمه على الطرف الاخر واما اذا وجد المرجح في احد

الطرفين وهو الاصل الموافق لاحدهما فلا يصل التعادل عليهما بل يدخل في المقصد الاتي والحاصل ان المدار في حجية الادلة الى الطريقية والكشف عن الواقع غالبا فحين التعارض الطريقية والكاشفية في كل واحد من الطرفين موجودة فيحصل العلم والقطع بنفي الثالث وبعد التوقف من جهة التعارض لا يجوز الرجوع الى الاصل المخالف بل لا بد من الرجوع الى الاصل الموافق من باب المرجعية ان لم نجعل الاصل من المرجحات لكن المشهور بينهم خلافه كما سيجيء بيانه في مبحث كون الاصل مقررا او ناقلا ان شاء الله تعالى واعلم ان حكم التعادل في الامارات المنصوبة في غير الاحكام كما في اقوال الرجال واهل اللغة يستلزم التوقف لان الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية الى الواقع لا السببية المحضة وان لم يكن منوطا بالظن الفعلي وقد عرفت ان اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف فالرجوع الى ما يقتضيه الاصل في ذلك المقام الا انه اذا جعلنا الاصل من المرجحات لم يتحقق التعادل بين الامارتين الا بعد عدم موافقة شيء منهما للاصل والمفروض عدم جواز الرجوع الى الثالث لانه طرح للامارتين فالاصل الذي يرجع اليه هو الاصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض مثل ما لو فرضنا تعادل اقوال اهل اللغة في معنى الجذع من الشاة في الاضحية او معنى الصعيد او الغناء فانه يرجع الى الاصل في المسألة الفرعية وبالجملة هذا اي القول بالتوقف تماما هو بناء على ما يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقية مع القول بعدم تمامية اخبار التخيير وعدم مقاومتها لمعارضها او فرضنا المتعارضين غير خبرين والا فالاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على التخيير بين الاخبار مع فقد المرجح فان قلت فعلى هذا القاعدة المزبورة اي التوقف والرجوع الى الاصل الموافق منافية لاخبار التخيير كما ان التخيير احدهما وامثاله فان معنى التخيير الاخذ باحد الطرفين سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له واذا كان كذلك فلا يجوز القول بعد التوقف بالرجوع الى الاصل الموافق بل لا بد من القول باخذ احدهما سواء كان موافقا للاصل او مخالفا

قف التعادل بين الامارتين الا بعد عدم موافقة شيء منهما للاصل من المرجحات كان الاصل من المرجحات ... سيجيء بيانه في مبحث ... ان شاء الله تعالى

لهكما هو مفاد اخبار التخيير قلت ان هذا الكلام حسن ان جعلنا التخيير بمعنى اخذ
اى فرد اراد العامل من المتعارضين للعمل فان معنى اذا فتخير احدهما يعنى ايا منهما
شئت واخذت سواء طابق الاصل او خالفه يجوز لك الاخذ به واما اذا جعلناه بمعنى
انه لا يجوز تركهما معا بل لا بد من عدم الرجوع الى الدليل المخالف لهما فحج اذا اوجبنا
العمل بالاصل الموافق لاحدهما لا ينافى اخبار التخيير لان اخبار التخيير دل على عدم
تركهما معا والرجوع الى الدليل المخالف لهما وحين العمل بالاصل الموافق لاحدهما
لم تتركهما معا بل انما نعمل باحدهما فلا اشكال بحمد الله نعم وكيف كان فاذا تعارض
الامارتان ولم يحكم بالتساقط فهل يحكم بالتخيير او بالعمل بما طابق منهما الاحتياط
او بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع بين القصر والاتمام وكذا بين الظهر والجمعة
وجوه فالمشهور كما هو مذهب اكثر الفقهاء الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة
عليه ولم يعارضها سوى ما فى مرفوعة زرارة الاتية المحكية عن عوالى اللئالى
الدالة على الوجه الثانى من الوجوه الثلثة وهى ضعيفة ويرشدك الى ذلك
طعن المحدث البحرانى فى مقدمات الحدائق فى ذلك التاليف ومؤلفه واما
اخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث ان التوقف فى الفتوى
يستلزم الاحتياط فى العمل كما فى ما لا نص فيه فهى محمولة على صورة التمكن
من الوصول الى المعصوم كما يظهر من بعضها فيظهر منها ان المراد ترك العمل
وارجاء الواقعة الى لقائه لا العمل فيها بالاحتياط هذا ثم ان حاصل الفرق بين
التساقط واخويه ان لازم التساقط جواز الاخذ بثالث خارج عنهما معا الا
مع وجود دليل من خارج من علم اجمالى ونحوه على عدمه بخلاف التوقف
فانه وان كان كل واحد بالخصوص غير حجة الا انهما معا حجة فى نفى الثالث
الى ملاحظة العلم الاجمالى ونحوه واما الفرق بين التساقط والتخيير فظاهر واما
بين التخيير والتوقف فهو انه بناء على التخيير يجوز الاخذ بكل واحد من الخبرين وان
كان احدهما مطابقا للاصل كالاباحة والاخر مخالفا له كالوجوب بخلاف التوقف

فانه لابد من الاخذ بما يطابق الاصل منهما اذا وجد كدوران الامر بين الوجوب و
الاباحة واما مع عدمه وكون كل واحد منهما مخالفا للاصل فربما يحكم بالتخيير عقلا
لكن التخيير هنا بين الاحتمالين لا بين الدليلين ويسمى هذا بالتخيير العقلي والتخيير
بين الاخبار بالشرعي المقصد الثاني في الترجيح وهو في اللغة جعل الشئ
راجحا كما تقدم يقال ارجح له ورجح اعطاه راجحا كما في ق وفي الاصطلاح تقديم
احد المتعارضين على الاخر في العمل لمزية له عليه بوجه من الوجوه بحيث لم
تكن تلك المزية ملغاة الغاها الشارع ولم تبلغ درجة الاعتبار ولم تكن هي
للطرف الاخر فخرج بالقيد الاول ما لو كان احد الامارتين موافقة للقياس مثلا
فانه وان صدق عليه الترجيح اللغوي لكنه لا يشتمل عليه التعريف الاصطلاحي
لالغا الشارع تلك المزية وخرج بالقيد الثاني ما لو كان احدى الامارتين
المعتبرتين موافقة لامارة معتبرة اخرى لانه اذا بلغ المرجح مرتبة الحجية يكون
معاضدا لاحدى الامارتين كالخبر الصحيح الموافق لاحدى الخبرين الصحيحين المتعارضين
فانه يسمى معاضدا لا مرجحا اللهم الا ان يجعل الخبران المتعاضدان كالدليل الواحد
ويجعل الكثرة فيه مرجحا له على الخبر الصحيح المعارض لهما فحينئذ يصدق على الخبر الصحيح
الموافق لاحد الخبرين الصحيحين المتعارضين انه مرجح باعتبار الكثرة التي فيه
وكالكتاب اذا كان موافقا لاحد الخبرين الصحيحين المتعارضين فان موافقة
الكتاب وان كان مرجحا في الحقيقة الا انه في الاصطلاح لا يسمى مرجحا لكون
الكتاب بالغا مرتبة الحجية فاطلاق المرجح عليهما مسامحة واما القيد الاخير
فقد تقدم الكلام فيه حيث قلنا انه اذا جعل الطرف الاخر موهونا يسقط عن درجة
الاعتبار ويخرج عن محل البحث والتعارض ثم ان الترجيح انما يصدق اذا كان كل
واحد من الامارتين حجة في نفسه لولا معارضة الاخر واما اذا لم يكن حجة في نفسه
كالخبر الضعيف الموافق للكتاب فلا يصدق عليه ان موافقته للكتاب مرجح له و
كذا الخبر الضعيف المخالف للعامة فان مخالفة العامة انما تكون مرجحا اذا كان الخبر في

نفسه لولا المعارضة حجة فوجوب العمل في الاول انما هو بحكم الكتاب لا الخبر الضعيف
فان الكتاب اذا حكم بحكم يلزم الاخذ به والعمل عليه بخلاف الثاني فان مخالفة
العامة لا يثبت حكما من الاحكام فلا يكون مرجحا للخبر الضعيف ولا يثبت بها
حكم فلا يلزم العمل على طبقه ثم ان الكلام في الترجيح يقع في مقامات الاول في بيان
ان الترجيح مطلقا مع قطع النظر عن اخبار الترجيح هل هو جائز وواجب اذا وجد في احد
الطرفين مرجح اولا بل اذا وجد نص للترجيح به وجب الا فلا فالمشهور على انه واجب مطلقا
والمحكي عن جماعة من العامة ومنهم القاضي ابو بكر والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية
وجريان حكم التعادل فالحكم فيما لو حصل الترجيح لاحدى الامارتين التخيير او التوقف
والرجوع الى الاصل كالمتعادلين كما تقدم في التعادل وعن السيد صدر الدين
انه قال بالتخيير وحمل الاخبار العلاجية على الاستحباب لاجل اختلافها او ورود اشكال
عليها بمعنى انه اذا تعارض الخبران وكان احدهما موافقا للكتاب مثلا فباحدهما
وسعك لكن يستحب الاخذ بالخبر الموافق للكتاب ودليله انا لا نجد في الادلة المتعارضة
ما لا يكون في احد الطرفين من المرجحات شيء الا اقل قليل فانا نشاهد في اكثر
الموارد بالوجدان وجود المرجحات فان قلنا بوجوب الترجيح عند وجود المرجح لزم
تقييد اطلاقات اخبار التخيير بصورة عدم وجود المرجح التي ليست الا قليلا نادرا في غاية
الندرة وتقييد اطلاقات تلك الاخبار التخييرية وتخصيصها بصورة عدم وجود المرجح خلاف
الظاهر جدا فان شأن الشارع بيان الاحكام عموما لا بيان خصوص الموارد القليلة النادرة
فلا بد من حملها على الاستحباب والرجوع في المتعارضين من الاخبار الى التخيير
او التوقف والاحتياط والمحكي عنه انه قال بعد ايراد الاشكالات على العمل بظاهر
الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير
في العمل ان لم يحصل من دليل آخر العلم بمطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح
هو الفضل والاولى والجواب عن ذلك ان بيان الشارع الاحكام لو كان ابتداء من غير
سبق سؤال من السائل فمسلم انه لا يجوز تقييد اطلاقاته عليه السلام لكون غرضه من

بيان الاحكام في الصورة المفروضة بيان الاحكام الكلية الالهية واما اذا كان بيانه
من اجل الجواب عن سؤال السائل فلا نسلم عدم جواز تقييد اطلاقاته وتخصيصها
ببيان احكام الموارد القليلة النادرة فان السائل اذا سئل عن خصوص حكم مورد
خاص فعليه ان يجيب عما سئله ولعل اخبار التخيير من هذا القبيل فالقول بحمل اخبار
الترجيح على الاستحباب منه بعيد غايته وكيف يحمل الامر بالاخذ بمخالفة العامة وطرح
ما وافقهم على الاستحباب مع ورود التعليل بان الرشد في خلافهم وان قولهم في
المسائل مبني على مخالفة امير المؤمنين فيما يسمعونه منه وكذا مع الامر بطرح الشاذ
النادر مع ان ظاهر سؤالاتهم عن المعصومين تدل على ان مرادهم ان يبينوا لهم
تكاليفهم الواجبة عليهم والجواب لهم عنهم ع انما يدل بظاهره على الوجوب كما في
خذ ما وافق الكتاب وغيره لا سيما مقبولة عمر بن حنظلة فان فقراتها ظاهرة بل صريحة
في الوجوب مع ان في آخرها قوله ع فارجه حتى تلقى امامك فانه ع امر في صورة
تساوي الامارتين من جميع الجهات بالارجاء والتوقف فكيف يجوز للمستدل ان يقول
في صورة وجود الرجحان في احد الطرفين بالاستحباب والتخيير فان التخيير معناه جواز
الاخذ بالطرف المرجوح ايضا وهذا مناف لقول المعصوم في المقبولة فانه ع في صورة
التساوي لم يامر بالتخيير بل بالارجاء والتوقف والمستدل يقول بجواز اخذ المرجوح حين وجود
المرجح في الطرف الآخر وهذا بعيد عن مثله جدا سيما اذا لاحظت قوله في خبر آخر
فاعرضوه على كتاب الله واذا كان الرواية مخالفا له فاضربوها عرض الحائط وانه
زخرف فان المفهوم من الامر بالضرب بعرض الحائط ليس الا وجوب العمل بالراجح من
الموافقة للكتاب لا انه يستحب العمل بالراجح كما قال به ره وبالجملة الاخبار التي تدل
على ان كل خبر مخالف للكتاب فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحائط وانه لا يؤخذ
به وانه يرد وان لم يكن موردها مختصا بصورة تعارض الاخبار الا انها تتناولها
من جهة العموم والفحوى ايضا ونعم لا يصح القول بان الراجح مستحب فلا يجوز الحمل على
الاستحباب ولا ريب ان التفصي عن الاشكالات الداعية له الى ذلك اهون من ذلك

الحمل ثم لو سلمنا دوران الامر بين تقييد اخبار التخيير وبين حمل اخبار الترجيح على
الاستحباب فلو لم يكن الاول اقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لان حكم الش
باخذ احد المتعارضين اذا كان مرددا بين التخيير والتعيين وجب اخذ ما احتمل تعيينه
وسيجيء توضيحه وبيانه ولثقة الاسلام رئيس المحدثين في الكافي عبارة مغلقة
موهمة كونه قائلا بالتخيير مط كالسيد وهي انه قال في اوله فاعلم يا اخي ارشدك الله
انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برايه الا ما اطلقه العالم
بقوله اعرضوها على كتاب الله جل وعز فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب
الله فردوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله خذوا بالمجمع عليه
فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط و
لا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايما
اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى كلامه علت في فراديس الجنان اقدامه اقول
اولا انه قدس سره حصر المرجحات على الثلثة اي موافقة الكتاب ومخالفة العامة و
المجمع عليه حيث اتى بلفظ الحصر فانه قال لا يسع احدا تمييز شيء الى ان قال الا ما
اطلقه الخ والحال ان المرجحات لا تنحصر في الثلثة المذكورة بل الاعدلية والافقهية و
الاورعية والاوثقية الى غير ذلك كما يجيء انها من المرجحات ايض وثانيا انه رد
علم ذلك كله الى العالم واختار التوقف في الفتوى والتخيير في مقام العمل فان كان
مراده من رد الكل الى العالم رد الكل حتى الاقل المعروف من جميع ذلك كما هو الظ
من اطلاق كلامه فح يكون مخالفا للمشهور لانه بعد ورود النص بالعرض على الكتاب مثلا
ومعرفة المورد الموافق للكتاب مثلا عن المورد المخالف له حكم برده الى العالم وقال با
بالتوقف ثم بالتخيير في العمل وان كان مراده رد غير الاقل المعروف الى العالم والقول بالتخيير
فيه وحده فح لا يكون مخالفا للمشهور مط بل في الجملة اي في صورة عدم وجود شيء من
المرجحات الثلثة التي ذكرها ويمكن ان يقال لعله ترك الترجيح بالاعدلية والاوثقية ونحو
ذلك لان الترجيح بذلك مركوز في اذهان الناس غير محتاج الى التوظيف حتى يحتاج

الى البيان فتدبّر وعن بعض الاخباريين ان وجه الهداية هذه المرجحات كون اخبار
كتابه كلها صحيحة وقوله ولا نعلم من جميع ذلك الا اقلّه اشارة الى ان العلم بمخالفة
الرواية للعامة زمن صدورها او كونها مجمعا عليها قليل والتعويل على الظن
بذلك خال عن الدليل وقوله لا نجد احوط ولا اوسع اشارة او سعيه التخيير فواضح و
اما وجه كونه احوط مع ان الاحوط التوقف والاحتياط في العمل فلا يبعد ان يكون
من جهة ان في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء بكون مضمونها
هو حكم الله لا غير وتقييد اطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد ولهذا طعن
كثير من الاخباريين على فحول العلماء كالعلامة والمحقق بانهم يعتمدون في الترجيحات على
امور اعتبرها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا اثر اقول الانصاف
ان في النصوص ما يشعر بالترجيح بالظنون التي تخيل الاخباريون عدم ثبوت الترجيح
بها كما يدل عليه لفظ الاصدقية في المقبولة والاوثقية في المرفوعة الآتيتين وسيجيء
توضيح ذلك في التكلم في فقرات الاخبار العلاجية ثم ان المختار وفاقا للمشهور ان الترجيح
واجب اذا حصل المرجح لاحدى الامارتين للاجماع فتوى وعملا فانا لم نسمع ولم نر
احدا مع حصول الترجيح لاحدى الامارتين يعمل على الطرف المرجوح ويرجح المرجوح
على الراجح بل اجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح
من الظنين على المرجوح منهما وللاخبار الترجيح الآتية ولقاعدة الاشتغال فان اشتغال
الذمة باحد الطرفين يستدعي العمل بالطرف الراجح وترك الطرف المرجوح لان الامر دائر بين
التعيين والتخيير وكلما كان كذلك فبناء على قاعدة الاشتغال لا بد من الاخذ بالتعيين لانه
القدر المتيقن لكن هذا اي قاعدة الاشتغال انما يجري بناء على القول بالتخيير عند التعارض
وعدم كون احدهما اقوى فانه يدور الامر حينئذ بين التعيين والتخيير واما بناء على القول
بالتساقط ولزوم الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في ذلك المورد من الاستصحاب والاحتياط
فلا يجري قاعدة الاشتغال لانه لا يكون الدوران ح بين التعيين والتخيير بل يدور الامر
على هذا بين العمل بالاحتياط او الاستصحاب في المسألة الفرعية وبين الاحتياط في المسألة

الاصولية وهو القول بوجوب الاخذ بالراجح من الدليلين مثاله ما لو تعارض خبران في
وجوب السورة في الصلوة وكان الثاني له من الخبرين اقوى فعلى القول بالتخيير لا اشكال ان
الاخذ بالاقوى هو الاحوط لان المفروض عدم وجوب الاحتياط في المسئلة الفرعية كيف
كان فانه لازم القول بالتخيير بخلاف التساقط فان لازم التساقط الاخذ بالاحتياط في
المسئلة الفرعية باتيان السورة في الصلوة فيدور الامر حينئذ على هذا بينه وبين الاحتياط
في المسئلة الاصولية بالاخذ باقوى الدليلين وهو الثاني للوجوب لا ريب ان الاحتياط
في المسئلة الفرعية مقدم عقلا على الاحتياط في المسئلة الاصولية ولو سلمنا التساوي
وعدم التقدم عقلا فلا يتم المدعى ايضا ولا يجري قاعدة الاشتغال وقد يستدل
على القول المختار ايضا وهو وجوب الترجيح حين وجود المرجح في احد الامارتين بدليل
رابع غير الثلثة التي ذكرناها اي الاجماع بقسميه واخبار الترجيح وقاعدة الاشتغال
وهو انه لو لم يجب الترجيح والعمل بالراجح لوجب احد امرين اما التوقف او التخيير فيلزم
ان لا يجب تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق والنص على الظاهر والاظهر
على الظاهر حين تعارضهما مع الاخر وهو خلاف التحقيق فانا في جميع هذه الصور
لم نر احدا يقدم طرف المرجوح على الطرف الراجح فيجب الترجيح وفيه ان الكلام ليس في
المرجحات الداخلية الدلالية كما يشاهد في الصور المذكورة فان المرجحات الدلالية
يجب اعمالها بالاتفاق ولم ينكره احد بل انما الكلام والنزاع في المرجحات الداخلية
السندية والخارجية فلا يجوز الاستدلال بوجوب الترجيح الدلالي على وجوب الترجيح
السندي والمرجح الخارجي مع ان الصور المذكورة ليست من باب تعارض الامارتين
كما تقدم الكلام فيها فلا يصح اطلاق لفظ الترجيح في تلك الصور لان الترجيح انما هو
بعد التعارض والمفروض انه لا تعارض فيها اصلا وقد يستدل عليه ايضا بدليل
خامس وهو انه اذا وقع التعارض بين الظنين ورجح احدهما كان العمل به متعينا
عرفا فيجب شرعا لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فان الاصل تنزيل
التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية وقد يستدل بدليل سادس وهو تقرير النبي

عنه لان المدعى انما تم باثبات كون الاحتياط في المسئلة الاصولية مقدما عقلا على الاحتياط في المسئلة الفرعية و المفروض انهما متساويان فلا يتم المدعى ايضا منه

اعلم ان المراد من لفظ مسلمون فيما الرجال المسلمون لا الرجال المسمون بمسلم لا يرجع والتبادر من الجمع اما التثنية الافراد او الفردان من ماهية واحدة لا الاثنان المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك ما ان التبادر علامة الحقيقة وعدمه تبادر الغير علامة المجاز مثل مما ذكرنا انه يعتبر في الاعلام المعنونة كزيدون مثلا كالمثنيات كزيدان مثلا مفهوم كلي في معرفها اي ما مثل المسمى بزيد والمسمى بهم ثم جمع وثني ويقال الزيدون مسلمون وزيدان ومسلمان ويراد منهما الافراد او الفردان من ماهية مضافا الى المجاز الا بدليل وحيث لا توجد القرينة فالاصل في الاستعمال الحقيقة فيصير المراد منه في قوله الرجال المسلمون هذا وقد يدل على ان سبكهما من الاعلام مؤول بالمسمى مجازا دخول لام التعريف عليهما مع امتناع دخولها على مفردهما ومضمونها معها بالمعرف وعدم تجويزهم المنكر منه سلمه الله تعالى

معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها الى بعض ثم ان المراد
من وجوب الترجيح الوجوب المطلق بمعنى انه يجب الفحص عن المرجح ثم الترجيح لا المشروط
بمعنى ان وجوب الترجيح مشروط بادراك المرجح بحيث وجد المرجح وجب والا فلا فيلزم
الفحص عن المرجح واذا كان الواجب واجبا مطلقا فقبل الفحص لا يجوز العمل باحد المتعارضين
ومايرى من ان الفقهاء لا يتفحصون عن احوال كل فرد من افراد الرواة حتى يعلموا ان
اى فرد منها له مزية على الآخر من الاعدلية والافقهية والاورعية والاضبطية
الى غير ذلك من المرجحات ولو كانت المزية بادنى مزية بحيث يتفوق على الآخر في الجملة
فليس ذلك من جهة عدم وجوب الفحص بل انما هو من جهة وجود مرجح قوى في
احدى الامارتين بحيث لا يحتاج الى الفحص عن المرجحات الضعيفة التي لا تقاوم
في مقابل تلك المرجح القوى ولولا هذا لم يزالوا متفحصين حتى ينكشف الحال عليهم
ثم يرجحوا ويحكموا على طبق المرجح والدليل على ذلك اى على وجوب الفحص امران
الاول ورود الامر بالنظر فان قوله في مقابل تعارضهما انظر ما وافق منهما مذهب
العامة فاترك وخذ ما خالفهم يدل على وجوب الفحص الثاني انه لو لم يجب الفحص
لاختل نظام الاجتهاد لانه كلما راى المجتهد التعارض بين الامارتين وقلنا بعدم
وجوب الفحص يلزم عليه ان يتخير احدهما ويعمل من غير اجتهاد وهذا باطل جدا
فحينئذ القول اما بالتخيير او التوقف فالمتبع الاول وهو الدليل الصالح للتخيير والتوقف
معا انه لو كانت زيادة الظن والترجيح معتبرة في الامارات ودليل الاحكام
لكانت معتبرة في دليل الموضوعات ايضا كالبينات المتعارضة في الحكومات
والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله لبيان الملازمة
ان العلة وهي ترجيح الاظهر موجود هنا ايضا واجيب عنه بمنع اولا وسند المنع ان
المدار في دليل الموضوعات كالبينة مثلا على التعبد بخلاف دليل الاحكام
فان المدار فيه على ظن المجتهد ومنع بطلان التالي ثانيا لانا نلتزم بالرجوع الى المرجحات
في ادلة الموضوعات فاذا تعارضت البينتان مثلا وكان المرجح في احد الطرفين نقول

بوجوب الترجيح واخذ الراجح ولئن سلمنا عدم الجواز فيها فنقول انه من اجل المانع لا من
اجل عدم وجود المقتضي وهو الاتفاق على العدم والمراد اتفاق اكثر الصحابة على حجية
ادلة الاحكام فانهم اتفقوا فيها على وجوب الترجيح بالمرجحات والجواب الثاني انه لو كان
الامر في دليلي الموضوعات كالبينتين مثلا دائرا بين التعيين والتخيير كما في دليلي
الاحكام لقلنا بوجوب التعيين والترجيح في البينتين ايض لكن الامر في البينتين دائر
بين الترجيح والتوقف والتخيير فلا يجري قاعدة الاشتغال ولا يجب الترجيح كما قلنا به
في تعارض دليلي الاحكام على هذا التقدير ايض بل يرجع الى الاصول فيهما معا لان
العقل في صورة دوران الامر بين الترجيح والتخيير سواء كان في الاحكام او البينتين يحكم
باخذ الراجح وتعيينه دون التخيير بخلاف صورة دوران الامر بين الترجيح والتخيير و
التوقف فيهما فان العقل لا يحكم باخذ الراجح والتعيين فلا بد من الرجوع الى
الاصول فيهما معا هذا اي الرجوع الى الاصول في البينتين والتوقف انما هو في
صورة عدم وجود النص باخذ احد الطرفين والا فاخذنا الطرف المنصوص باخذه
متعين الثاني وهو الدليل الصالح لاثبات التخيير فقط فظاهر اطلاقات الاخبار الدالة
على التخيير كالخبر المروي عن الاحتجاج عن الحسن بن جهم عن الرضا قال قلت
يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال عليه السلام
اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت فان اطلاق هذا الخبر وغيره مما هو في مضمونه
يدل على عدم وجوب الترجيح والا لزم تقييد تلك الاطلاقات بصورة عدم وجود شيء
من المرجحات وهذا خلاف وقد تقدم الجواب عن هذا الدليل حيث قلنا انه لا يجوز
حمل اخبار الترجيح على الاستحباب لكون لفظ انظر وخذ فيما يدل على وجوب الاخذ بما
وافق الكتاب مع ان الضرب على عرض الحائط حين كونه مخالفا للكتاب وخصوص
مقبولة عمر بن حنظلة الآتية الجامعة لجميع المرجحات او اكثرها دالان على وجوب
الترجيح ولا يجوز حمل المرجحات المذكورة في المقبولة على الوجوب اي وجوب اخذها
والترجيح بها وما ورد في سائر الاخبار على الاستحباب لان جميع ما ورد في سائر

الاخبـــــــــار واكثرها مذكورة في المقبولة

فكيف يجوز حملها تارة على الوجوب واخرى على الاستحباب مع حيث انها في المقبولة

وغيرها مع انا نقول ان تلك الاطلاقات انما صدرت عنهم عليهم السلام حين كون

السائلين عالمين بوجوب الترجيح عند وجود المرجح كما هو ظاهر مساقها انما

كان سؤالهم عن صورة عدم وجود المرجح اصلا كما يساعد عليه الاخبار الآتية

ويمكن ان يستدل القائل بالتخيير بالاصل اي باصالة عدم الاعتبار بمعنى ان

الاصل عدم اعتبار الشارع ذلك المرجح او عدم جعله معتبرا على نحو الوجوب فان

الادلة الدالة على اعتبار خبر العدل انما تدل في صورة التعارض على ان هذا

الخبر يجب العمل به لولا معارضة الآخر وذلك الخبر ايضا يجب العمل به لولا معارضة

هذا الخبر فاذا لم يمكن طرحهما ولا جمعهما لاستلزامه الخ فيثبت التخيير بانضمام

اصالة عدم كون المرجح معتبرا عند الشارع اصلا او عدم كونه معتبرا على نحو الوجوب

والجواب ان هذا الاستدلال ناش عن عدم التامل والتدبر او قلته فان ثبوت

التخيير لو كان نتيجة وجود المقدمتين وحدهما وهما عدم امكان طرحهما ولا جمعهما

لصح القول بالتخيير لوجود المقدمتين في المتعارضين لكنه ليس نتيجتهما وحدهما

بل لا بد من انضمام مقدمة اخرى اليهما وهي عدم وجوب الترجيح والعمل بالطرف

الراجح حتى يثبت النتيجة اعني التخيير بعد احراز المقدمات الثلاثة وقد عرفت ان الحق منع

المقدمة الثالثة ووجوب الترجيح كما هو المشهور فان العقل يحكم في المتعارضين مطلقا

حتى في المتزاحمين بوجوب الاخذ بالطرف الراجح ولو في صورة الاحتمال فانه لو احتمل

عنده ان احد الغريقين العالمين اعلم من الآخر يحكم العقل بالاخذ بالطرف الراجح

المحتمل فاذا ثبت بحكم العقل وجوب الترجيح لم يجر اصالة عدم الاعتبار ولم

يصح الاستدلال بها على التخيير لانتفاء المقدمة الثالثة واستدلوا على التخيير ايضا

بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فان الآية صريحة

حيث امر بالاعتبار من غير تفصيل وكذا الخبر لان الحكم بالظاهر يقتضي عدم الالتفات

الى الزيادة والجواب اما عن الاية فاولا ان ماذكرنا من الدليل على وجوب العمل بالراجح
دليل قطعي وماذكرتموه دليل ظني فلا يعارضه وثانيا ان غاية الامر دلالة الاية على
وجوب احد طرفي المتعارضين وهو لا ينافي القول بوجوب الاخذ بالطرف الراجح
من الطرفين فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب غيره مع انه يمكن ان تكون الاية هذه
لنا فان الامر بالاعتبار يدل على وجوب الترجيح لان الانسان اذا تدبر واعتبر يرى انه
يلزمه الاخذ بالراجح وترك المرجوح واما عن الخبر فبانه يدل على جواز العمل بالظاهر
والظاهر هو ما لا يترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف
له لا يكون راجحا من جهة مخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا فيه المقام الثاني في بيان
انه بعد ثبوت وجوب الترجيح هل يجب الاكتفاء والاقتصار على المرجحات المنصوصة
المستفادة من الاخبار العلاجية كما عليه الاخباريون ام يجوز التعدي والتشريع
الى غيرها اهل يجب الجمود والاقتصار في التشريع الى المرجحات الغير المنصوصة بالمرجحات
الداخلية وهي الترجيح من حيث السند او المتن او الدلالة او وجه الصدور او الشهرة
الروائية ووجه تسميتها داخلية ظاهر فان المراد منها كل مزية غير مستقل في نفسه
بل متقومة بما فيه ام يجوز التشريع الى المرجحات الخارجية ايضا كالترجيح بالشهرة الفتوائية
والاستقراء والاولوية الظنية الحاصلة من القياس والاستحسان وقد تسمى بالمرجحات
المضمونية والمدلولية والوجه في التسمية ايضا ظاهر فان المراد منها ما يكون امرا
مستقلا بنفسه وان لم يكن هناك خبر فيقع الكلام هنا في مقامين الاول في بيان
انه هل يجوز التشريع ام يجب الاقتصار وبيان ذلك موقوف على ان نذكر الاخبار حتى يتبين
الحال فمنها مقبولة عمر بن حنظلة وهي عمدة الاخبار الجامعة لجميع المرجحات المنصوصة
او اكثرها انه لما الكليني في الكافي عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال
سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث
فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل
فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه

الى المرجحات الغير المنصوصة كما عليه الفقهاء ثم بعد القول بجواز التعدي والتشريع

بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما
فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله تعالى وعلينا رد والراد علينا
الراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من
اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت
الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا ولا يفضل واحد منهما
على صاحبه قال فقال ينظر ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه
بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد علمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه واله حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك
ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان
الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر
مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك
فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالآخر فقلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان
الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات لا يقال ان عمر بن حنظلة مجهول
الحال لم يتعرض احد بحاله بمدح او ذم فكيف يمكن الاعتماد على روايته بالقبول
مضافا على ما عن الشهيد في حاشية الخلاصة حيث قال ما مضمونه ان عمر بن

خنظلة وان لم يذكره اهل الرجال بقدح ولا مدح الا انى حققت توثيقه فى مقام
اخر ويحتمل ان يكون مراده من تحقيقه توثيقه ما حكاه من رواية يزيد بن خليفة
عن الصادق عليه السلام كما نقل عن ابنه فانه قال له عليه السلام ان عمر بن
حنظلة اتانا عنك بوقت فقال عليه السلام اذن لا يكذب علينا ووجه دلالة
الخبر على توثيقه انه جعل عليه السلام اتيانه بالخبر علة لعدم الكذب كما فى مثل ما لو
قال احد اسلمت فيقال له اذن تدخل الجنة فكانه قال اذا كان الاتى بالخبر عمر بن حنظلة
فلا يكذب علينا او انه اذا كان ما اتاكم من الخبر خبر عمر بن حنظلة فلا يكذب علينا
بصيغة المجهول وكيف كان لا وجه للمناقشة فى دلالته بانه يدل على عدم كذبه
بالنسبة الى خبر الذى اتى به فى الوقت لان خبره فى الوقت غير معلوم لعدم
ذكر الراوى اياه حتى يقال لعلمه عليه السلام صدق تلك الواقعة فقط قال لا يكذب
بل انما ذكر الراوى انه اتى بالخبر المشتمل على بيان الوقت فاجاب بعدم جواز تكذيب
خبره مط ويمكن ان يقال ان عدم ذكر الراوى لذلك الخبر لا يدل على عدم معلوميته
له عليه السلام وعدم علمه لتلك الواقعة لانه بعيد عن شان الامام عليه السلام
لعلمه بالاشياء نعم المحكى عن بعض مشايخنا انه قال ان علمهم بجميع الاشياء غير معلوم
او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وانكانوا يعلمون ما يحتاجون
اليه وانما شاؤا ان يعلموا شيئا علموه انتهى فتدبر اقول ان مسئلة مقدار معلومات
الامام من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه عليه السلام بها من حيث توقفه على مشيتهم
او على التفاتهم الى نفس الشئ او عدم توقفه على ذلك فلا يكاد يظهر من الاخبار
المختلفة فى ذلك ما يطمئن به النفس فالاولى وكول علم ذلك اليهم هذا وقد
يناقش فيها بان الراوية عن يزيد وقد صرحوا بضعفه كما عن صاحب المعالم لكنه لا يضر
على ضوابطهم وعملهم بامثال هذه الامارات او ادون منه وعدم اقتصارهم فى التعديل
على خصوص خبر العدل ‌‌‌‌‌ الطاغوت بمعنى ذو الطغيان على جهة المبالغة فى الصفة
فكل ما يعبد من دون الله فهو طاغوت وقد يسمى به الاوثان كاللات والعزى كما فى

كما يسمى به لانه رجس من عمل الشيطان والكاهن وكعب بن الاشرف ويوصف به
كل من طغى بان حكم بخلاف حكم الله كما فيه ايضا ولعله هو المراد منه في الآية كما يدل
عليه ما رواه بعض اصحابنا عن السيد بن المعصومين كما سيأتي ذكره وقوله وما يحكم
له فانما ياخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له الظ ان هذا الحكم اى كونه في الدين او
الميراث سحتا مختص بصورة عدم كونهما عينا مثل ان يكون الدين دينا في ذمته
والميراث يكون بين متعدد حتى يحتاج الثاني الى القسمة والاول الى اخذ الدين
الذى كان في ذمته والا فلو كانا عينا كما لو كان الوارث منحصرا في فرد واحد
تعلق حقه بعين المال الموروث متعينا او كان المحكوم بالاخذ عين الشيء الذى
اخذه دينا فلا يجوز القول بكونها سحتا بمجرد حكم الطاغوت لانه لم يتصرف في ذلك
العين كتصرفه في القسمة بينهم او اخذ الدين الذى كان في ذمة المنكر حتى يصير
سحتا اذ فعلى هذا نلتزم بان الدين والميراث الذى وقع النزاع بينهما في اخذهما لم
يكن عينا ولهذا حكم عليه السلام بسحتيته بمجرد حكم الطاغوت توضيحه ان حكم
الطاغوت في غير العين يجعله سحتا لان حق المدعى امر كلى في ذمة المدعى عليه
وله التخيير في تعيينه من ماله فلا يتعين في شيء منه بدون تعيينه او تعيين
الحاكم حيث لا يمكن تعيينه بانكاره او بمماطلته وعدم بذله ولا مدخلية للطاغوت
في ذلك فيصير سحتا بمجرد دفعه على مقتضى المقبولة مضافا الى الاصل فيقتصر فيما خالفه
على موضع الضرورة وهي هنا منتفية لامكان التوصل الى الحق الثابت بالتحاكم الى غير
الطاغوت بمعونة البينة ونحو ذلك وبعبارة اخرى ان المستفاد من المقبولة عدم جواز
اخذ شيء بحكمهم وان كان له حقا وهو في الدين ظاهر وفي العين لا يخلو من اشكال لكن
مقتضاها بظاهرها العموم ولعل فرقه بين الدين والعين ان الاول يحتاج الى تراض
في التشخيص او الفرض اجبار المديون بحكمهم بخلاف العين وفيه ان الاجبار وان كان ثابتا
فيه لكن لا ينافي تشخص الدين بعد فرض كونه حقا مضافا الى ان صدرها النزاع
في دين وميراث فلا بد من حملها على الاعم من ذلك ثم اعلم ان ما يستفاد منها من

من الحكم بحرمة التحاكم الى حكام الجور مجمع عليه بيننا مضافا الى الآية الشريفة المذكورة
فيها الا انه يستثنى من هذا الحكم ما لو توقف حصول حقه عليه فيجوز كما يجوز
الاستعانة على تحصيل الحق بغير القاضي فالنهي فيها وغيرها كخبر ابي خديجة حيث
قال له ابو عبد الله ع اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل
منكم يعلم من قضايانا شيئا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته بينكم قاضيا فتحاكموا
اليه محمول على الترافع اليهم اختيارا مع امكان تحصيل الحق بحكم اهل الحق كما صرح به في
رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة
في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينهما فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان
بمنزلة هؤلاء الذين قال الله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك
وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ويريد
الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا والظاهر عدم الخلاف فيه لكن في صورة ما اذا كان
احد المتخاصمين اماميا والاخر مخالفا واما في صورة كونهما اماميين فقد نقل القول
بمنعهما عن الترافع اليهم عن البعض وفيه المنع من الفرق بين الصورتين لان
للانسان ان ياخذ حقه كيفما امكن وكما جاز الترافع مع المخالف الى المخالف توصلا
الى استيفاء الحق فليجز مع المؤمن الظالم بمنع الحق فالحكم بالجواز مطلقا اقوى وعليه
الجواهر حيث قلنا به هو التوصل الى استنقاذ الحق ومرجعها الى قوله تعالى فمن اعتدى
الاية والادلة العامة بنفي الضرر والعسر في الشريعة ولا بد من اعلام الخصم الممتنع
عن الحق بانه يرفع امره الى الحاكم الجور ان اصر على حبس الحق فان ارتدع والا فليترافع
اقتصارا فيما خالف الاصل الدال على حرمة الترافع اليهم على محل الضرورة واستشكل
صاحب الكفاية في الحكم المزبور على ما حكي عنه بان حكم الجائر بينهما فعل محرم و
الترافع اليه يقتضي ذلك فيكون اعانة على الاثم وهي محرمة انتهى وضعفه ظاهر لمنع كونه اعانة
اولا ومنع حرمتها ثانيا سيما بعد ظهور رواية ابي بصير المتقدمة بل صراحتها فيما قلناه
سيما اذا كان الخصم منهم فانه لا ينبغي التوقف في جواز اخذ الحق منه بحكم قضاتهم مع انه

ليس ما دل على حرمتها باقوى مما دل على حرمة التحاكم الى هؤلاء الظلمة فكما
يخصص ادلة الاعانة المذكورة وادلة نفي الضرر والعسر في الشريعة هذه اي
ادلة حرمة التحاكم فكذلك يخصص بها ايضا تلك اي ادلة حرمة الاعانة وانما
جعلنا ادلة نفي الضرر مخصصة للادلة المانعة بقسميها مع كون التعارض
بينهما تعارض العموم من وجه فيحتمل العكس لاوفقيتها باصالة البرائة التي هي حجة
مستقلة لو فرض تساقط الادلة بعد تعارضها من جميع الجهات فتدبر هذا ولكن الانصاف
ان ادلة قاعدة نفي الضرر حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم
الضرري كادلة حرمة الترافع الى هؤلاء الظلمة ولزوم العقود ووجوب الوضوء على واجد
الماء ونحو ذلك وما يتخيل من وجود التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف و
هذه القاعدة ثم ترجيح هذه اما بعمل الاصحاب واما بالاصول كالبرائة في مقام
التكليف وغيرها في غيره فهو خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق في امثالها من ادلة
نفي السهو لكثير السهو ونفي قدرة العبد على شيء ونفي السبيل على المحسنين ورفع
الخطاء والنسيان ونفي الحرج وغير ذلك مع ان وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها
على العمومات ولما انجر الكلام الى ادلة نفي الضرر والضرار فلا باس ان نبين معناهما
في هذا المقام فنقول كما وجدناه في ق ان الضر ضد النفع وضاره يضاره ضرارا ثم
قال والضر سوء الحال ثم قال والضرار الضيق وما عن بعض اهل اللغة ان ضره
يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا
والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره ضرارا بمعنى ضره
وما عن نهاية ابن الاثير ان في الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع
ضره يضره ضرا وضرارا واضر به يضره اضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل
اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره
بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر
ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر صاحبك وتنتفع انت و

الضرار

والضرار ان تضره بغير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد وما عن بعض اهل اللغة الضر
خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرر المضارة انتهى كلامه وحيث
كان ارادة المعنى الحقيقي متعذرا فالمراد عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما مط
اي تكليفيا كان او وضعيا يلزم منه ضرر على احد فحرمة الترافع عند هؤلاء الظلمة اذا توقف
اخذ الحق عليه حكم يلزم منه ضرر على صاحب الحق فينفى بالخبر وكذا لزوم البيع من غير شفعة
للشريك وكذا لزوم البيع مع الغبن وكذا وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمن كثير و
منه الحكم ببراءة ذمة من حبس شاة فمات ولدها او فتح قفص طائر فطار او امسك رجلا
فهرب دابته عن تدارك ما ادخله من الضرر اذ كما ان تشريع حكم يحصل معه الضرر منفي
بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحاصل بل يجب ان يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة
على وجه يتدارك ذلك الضرر به كان لم يحصل الا انه قد ينافي هذا قوله لا ضرار بناء على
ان معنى الضرار المجازات على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين لان
فعل البادي منهما ضرر قد نفي بالفقرة الاولى فالضرار المنفي بالفقرة الثانية انما يحصل
بفعل الثاني ولعل من فسره بالجزاء على الضرر اخذه من هذا المعنى لا على انه معنى مستقل
ويحتمل ان يراد من النفي النهي عن ضرر النفس او الغير ابتداء او مجازاة لكن لا بد ان يراد
بالنهي زائدا على التحريم الفساد وعدم المضي للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم
الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الامر بالوفاء في الشروط والعقود فكل اضرار
بالنفس او الغير محرم غير ماض على من اضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه
والاظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو
المعنى الاول ثم ان القائلين بالتجزي في الاجتهاد استدلوا بخبر ابي خديجة المتقدمة على
جواز التجزي لقوله فيه يعلم شيئا من قضايانا وفيه انه معارض بالمقبولة الدالة على
اعتبار المعرفة بالاحكام جملة لمكان الجمع المضاف وحيث لا عهد يفيد العموم لغة وهي
بحسب السند معتبرة اذ ليس في سندها سوى داود بن الحصين وعمر بن حنظلة وقد
وثقهما بعض الاساطين وليس كذلك الخبر المزبور لانه بالاتفاق ضعيفة لان في سنده معلى بن محمد وابا خديجة

وخالها في الضعف مشهور والشهرة الجابرة فيه ثم كما صرح به صاحب الفصول فيه سلمنا لكنها مشتركة بينهما فقوة السند فيها مرجحة هذا بناء على تسليم دلالته والا فنمنع ثم بيان ذلك انه لا نزاع في ان العلم بجميع الاحكام ليس شرطا في الفتوى والاجتهاد كيف وهو من خواص الشارع بل النزاع انما هو في اشتراط الاطلاع بجميع مدارك الاحكام والقدرة على استنباطها ومنها التوقف كما هو ظاهر على المطلع باحوال المجتهدين الذين لا تامل في اجتهادهم بل لا يوجد مجتهد الا ويتوقف في بعض المسائل بل وغير واحد منها فحينئذ هذا لا دلالة للخبر على التجزي بل غاية دلالته على ان العالم ببعض الاحكام مجتهد وقوله فيحجة فنمنع حصول العلم ببعض الاحكام للمتجزي اللهم الا ان يقال انه كان معلوما من الخارج عدم احاطة المجتهدين في زمان صدور الخبر بجميع الاحكام وعدم اقتدارهم على استنباطها من مداركها الا انه لو تمت هذه الدعوى تكون هي الدليل للتجزي من دون ملاحظة الخبر وبالجملة التحقيق في وجه المنع عن التجزي ان يقال ان الاصول والعمومات من الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة انما دلت على حرمة العمل بالظنة والتجزي ليس معناه الا العمل بالظنة في بعض الاحكام الشرعية لما حصل له من المعرفة بجزئيات المدارك والشرائط الاجتهادية المتعلقة به خاصة وليس دليل قطعي على حجيتها بل ولا ظني ايضا وان استدلوا لها بالخبر لما ظهر لك من ضعفه وعلى تقدير انجباره بالشهرة فغايته اثبات الظن بمثله وهو غير جائز باطباق العقلاء لاستلزامه الدور او التسلسل وليس كذلك المجتهد المطلق لقيام الدليل القاطع على حجية ظنه من الاجماع والاعتبار المركب من مقدمات قطعية بديهية مجمع عليها كانسداد باب العلم بالاحكام وبقاء التكليف بها وعدم جواز التكليف بما لا يطاق فعدم العمل بظنه واعتبار العلم يستلزم اما التكليف بما لا يطاق او ارتفاع التكاليف وهما بديهيا البطلان ولا اجماع في التجزي لوجود الخلاف ولا اعتبار ايضا لعدم اجتماع المقدمات الثلث له جميعا من حيث عدم صحة دعواه انسداد باب العلم في المسئلة التي لم يجتهد فيها بعد اتفاق الكل واعترافه

عنه

حجية ظنه مقطوع بها بخصوصها فهو ظن مخصوص في حكم القطع كسائر الظنون المخصوصة من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة القطعية والسيرة والبديهية وغيرها وليس ظن المتجزي بهذه المثابة كما علمت منه

عنه

لا يخفى ان اثبات حجية الظن المطلق بدليل الانسداد عند مثبتيه يحتاج الى مقدمات اربعة لا الثلثة ثم لا يخفى ان وجه عدم جريان دليل الانسداد في حق المتجزي ليس ما ذكره المصنف من عدم الانسداد في حقه وعدم جريان التكليف بما لا يطاق في حقه لو كلف الى الواقع بل الوجه فيه ان دليل الانسداد عندهم مجراه الانسداد الكلي لا الجزئي بمعنى ان المتمسك بدليل الانسداد يدعي الانسداد الاغلبي في الاحكام لا الجزئي في خصوص مسئلة من المسائل فحينئذ لا يمكن للمتجزي ان يدعي في اثبات حجية ظنه في مسئلة من المسائل التي اجتهد فيها انسداد باب العلم لانه وان انسد له باب العلم حقيقة الا ان المراد بالانسداد لمن كان متمكنا من الاجتهاد في كل المسائل وبعد الاجتهاد لا يحصل له

ايضا بقصوره واحتمال ظهور خلاف ظنه بتتبع مدارك ما عداها وكذا دعواه عدم
التكليف بما لا يطاق فى حقه لانه فى وسعه وطاقته تحصيل المعرفة بالمدارك كلها
فكيف يقول لا يكلفنى الله تعالى بما لا يطاق فى المسئلة التى انا فيها ثم انه ذكر بعض
الاصحاب انه لا يكفى اجتهاد القاضى فى بعض الاحكام دون بعض حتى على القول
بتجزى الاجتهاد من غير نقل خلاف وظاهره يشعر بالاتفاق على المنع من قضاء
المتجزى ولا بد من القطع به مع وجود المجتهد المطلق والتمكن منه للامر بالرجوع
الى الاعلم فى المقبولة وغيرها واصل شان نزول الاية كان فى خصوص رجل
من المنافقين وعلى ما قاله شيخنا الاستاد سره هو زبير حين كان بينه وبين
رجل من اليهود خصومة وكيف كان فانهما بعد ان تنازعا فى خصوص شيء رضى
اليهودى ان يتحاكما الى رسول الله صلعم اما لعلمه بكون النبى صلعم لا يحكم الا بالحق ولا
يقبل الرشوة ولا يجور فى الحكم او لعلمه بحقية دعواه وقدرته على الاثبات
لكن لم يرض الزبير الى التحاكم اليه بل الى كعب بن الاشرف اما لعدم اطمينانه بان
رسول الله صلعم لا يحكم الا بالحق او لكونه عنده اوثق واعلم وافقه من رسول الله صلعم
او لعلمه بعدم حقية دعواه وعدم قدرته على الاثبات وبان لكعب ياخذ
الرشوة فنزل جبرئيل بالوحى الم تر الى الذين يزعمون انهم الاية اى الم تعلم و
قيل الم ينته علمك الى هؤلاء وقيل الم تتعجب من صنيع هؤلاء الذين يزعمون
انهم امنوا بما انزل اليك من القران وما انزل من قبلك من التورية والانجيل
يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت يعنى كعب بن الاشرف كما عن بعض من
المفسرين وقيل انه كاهن من جهينة اراد الزبير ان يتحاكم اليه كما عن اخر وقيل
اراد به ما كانوا يتحاكمون الى الاوثان بضرب القداح كما عن اخر وروى بعض
علمائنا عن السيدين الباقر والصادق عم ان المعنى به كل من يتحاكم اليه ممن يحكم
بغير الحق وقد امروا ان يكفروا به يعنى به قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن
بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم ويريد الشيطان

بما زيّن لهم ان يضلّهم ضلالا بعيدا عن الحق نسب سبحانه اضلالهم الى الشيطان
فلو كان الله قد اضلّهم بخلق الضلالة فيهم على ما يقول المجبّرة لنسب اضلالهم الى
نفسه دون الشيطان تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا وقد يرد على المقبولة وجوه
من الاشكالات لا باس بذكرها والتنبيه على دفعها الاوّل ان المقبولة واردة في
مقام ترجيح الحاكمين كما يدلّ عليه فانّي قد جعلته عليكم حاكما لا الروايتين فتكون
خارجة عن محلّ النزاع ويمكن ان يجاب عنه بانّها وان كانت واردة في ترجيح الحكام
الا انّ ملاحظة سبكها يفصح عن كون مدار الترجيح في الحاكمين ايضا على ترجيح روايتيهما
والحاصل انّ موردها وان كان في الحاكمين الّا انّ ملاحظة جميع الرواية تشهد بانّ
المراد بيان المرجّح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان الثاني انّه لا معنى لاجتماع
الحاكمين وتعارضهما كما يدلّ عليه لفظ واختلفا فيما حكما وترجيح احدهما على الاخر
بالنسبة الى قضية واحدة ضرورة انّ الحكم عبارة عن فصل الخصومة والدعوى
بين المتنازعين وهو لا يكون الّا واحدا لانّه اذا حكم الحاكم بحكم وفصل الخصومة فلا
يجوز لحاكم اخر ان يحكم بخلاف ذلك اللهمّ الّا ان يفرض انّهما حكما بحكمين متعارضين
دفعة وفي ان واحد فيرجّح حكم الاعدل والافقه والاصدق والاورع على الاخر
وليس هذا الا في غاية الندرة ويمكن الجواب عنه بانّه وان كان بالنسبة الى
الحكومة الاصطلاحية ممتنعا
لكنّه ليس المراد من الحكم في النصّ الحكومة الاصطلاحية بل هي واردة مورد
ما هو الغالب عند الامامية بالنسبة الى تلك الازمنة من عدم استعمالهم
الحكومة الاصطلاحية بل كانوا يقطعون الدعاوي والخصومات بينهم بالحكم الشرعي
بما عليه في قطع نزاعهما ولا يرفعان الامر الى الحاكم كما هو شايع بين المقلّدين ايضا
الثالث انّه اعتبر في الرواية اجتماع الاوصاف الاربعة اعني الاعدلية والافقهية
والاصدقية والاورعية في الترجيح واعتبر فقد جميع الاوصاف المذكورة الى المرجّحات
الباقية المذكورة في الرواية فلو فرض انّ احدهما متّصف بواحد من الاوصاف المذكورة

يكن

بلزوم ان لا يحكم بالترجيح وهو خلاف ما عليه العمل الآن فانهم اذا وجدوا في احدهما احد
الاوصاف لا يكتفوا به وحكموا بالترجيح بل حكموا بالترجيح بوجود مرجح غير الاربعة فتدبر
ويتجه في الجواب ثم ان في الرواية اشعارا بوجوب الترجيح السندي والمضموني اما الاشعار
بالترجيح السندي فيدل عليه اعتباره الافقهية في جملة ذكر الاوصاف
الاربعة فانه اذا كان احدهما افقه مثلا يقوى خبره على الاخر من حيث السند و
الصدور لان احتراز الافقه عن الغلط اكثر والظن الحاصل من خبره يكون اقوى
لان احتمال الخطاء والسهو من حيث نقله الرواية بالمعنى بلفظ لم يؤد مراد المعصوم او
بلفظ مرادف بزعمه لم يكن مرادفا في الحقيقة او غير ذلك اقل منه في خبر غيره كما
في مثل ما لو ورد في خبر رواه الافقه اذا بقي من الوقت مقدار اربع ركعات فالصلوة
اداء وورد في اخر رواه غير الافقه اذا بقي من الوقت مقدار اربع ركعات يجب اتيان
العشاء فانه على الاول يصح ان يحكم بوجوب اتيان المغرب والعشاء معا بناء على عموم
النبوي من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة بخلاف الثاني فانه لا يمكن
الحكم باتيانهما معا لاحتمال ان يكون مراده اذا بقي مقدار اربع ركعات من الوقت فذلك
مختص بالعشاء فلا يصح اتيان المغرب كما هو الظاهر وبالجملة فالاحتمال في الاول باتيان
ارادة المغرب ايضا اقوى من ارادته في الثاني وحيث ما كان الاحتمال اقوى فيؤخذ به و
يترك الاضعف والحاصل ان المثالين لما كان راوي احدهما افقه فيكون احتمال الخلاف
فيه اقل منه في غير الافقه فيقوى قول الافقه من حيث السند والصدور فيجب الاخذ
به والترجيح فتدبر واما الاشعار بالترجيح المضموني فيدل عليه لفظ واصدقهما في
الحديث فان المراد من الاصدقية كونه مطابقا للواقع فانه اذا صدر من الاصدق يكون
مضمونه اقرب الى الواقع فيجب الترجيح وفي هذا الكلام اي في اعتبار الاصدقية
اشعار بوجوب الترجيح بكلما يجعل مضمون الخبر اقرب الى الواقع وان لم يكن ذلك الترجيح
من المرجحات المنصوصة فان المدار في الترجيح الى ملاحظة الاقربية الى مطابقة الواقع
في نظر الناظر في المتعارضين وللاصدقية احتمالان الاول ان يكون الاصدقية في القول

الى الواقع ملحوظة فى الخبر سواء كان المخبر به متصفا بصفة الاصدقية فى اخباره وجميع اقواله ام لا الثانى ان يكون الاصدقية ملحوظة فى الخبر والمخبر معا والظاهر من قوله واصدقهما ان مراده احدهما هو الاقرب الى الواقع سواء كان المخبر به اصدق فى جميع اقواله ام لا لوضوح ان المدار فى الترجيح الى اقربية مضمون الخبر الى الواقع ولا مدخلية لخصوص السبب فيه لان الاصدقية ليست كالاعدلية محتملة للاعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص ومن ثم نقول لو كان احد الراويين اعرف بنقل الحديث بالمعنى مثلا فيكون اصدق من الراوى الاخر وتتعدد من صفات الراوى المرجحة الى صفات الرواة الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوى لم يعتبر فى الراوى الا من حيث حصول صفة الصدق فى الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق والجواب عن الاشكال الاول ان صدر المقبولة لا دلالة فيها على عدم الاكتفاء باحد الاوصاف بل غاية الامر انها لا يدل على الاكتفاء به فيكون كسائر المرجحات التى لم تذكر فى المقبولة وقد ثبت اعتبارها او الاكتفاء بها بدليل اخر على ما سياتى ذكره انشاء الله تعالى وثانيا انه يكفى فى الترجيح وجود واحد من الاوصاف الاربعة وليس مراد المعصوم من ذكر الاوصاف اجتماع الاوصاف الاربعة والدليل على ذلك فهم الراوى فانه قال بعد ذكره تمام الاوصاف قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه فانه او لا اكتفى بذكر العدالة من الاوصاف ثم اتى بلفظ المرضيان يعنى سواء كان من حيث الاوصاف المذكورة او غيرها كما هو المحتمل من لفظ المرضيان فندرت ثم بلفظ لا يفضل فان نفى الفضيلة له احتمالان الاول ان يكون المراد من النفى نفى الفضيلة من حيث المجموع ومن ثم اى اذا كان المراد المجموع من حيث المجموع ينتفى الكل بانتفاء احد الاوصاف والثانى ان يكون المراد من نفى الفضيلة نفى كل واحد من الاوصاف والظاهر من لا يفضل الثانى عموم النفى كما يدل عليه حذف المتعلق اى فى شئ بمعنى انه لا يفضل فى شئ من الاوصاف ولا بمزية من المزايا اصلا ويكون النكرة فى سياق النفى

سیاق النفی فانّ الجملة نكرة وقعت فی سیاق النفی فیفید العموم وایضاً اذا كانا متساویین
فی ثلثة من الاوصاف المزبورة او فی الاربعة المزبورة وكان فی احدهما الصفة الرابعة
او الخامسة غیر الاربعة دون الاخر لما صحّ قوله لا یفضل واحد منهما علی صاحبه
لوجود الافضلیة فی احدهما ولو كان الراوی قد فهم من كلامه اجتماع الاوصاف
فی الترجیح من حیث المجموع وانّ كل واحد من هذه الصفات وما یشبهها لیس مزیّة
مستقلة لم یكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزیة فیهما راسًا بل ناسبه ان یسأل
عن صورة التساوی من حیث المجموع وعن صورة عدم اجتماع الصفات وعن
صورة وجود بعض الصفات دون بعض او تعارض الصفات بعضها مع بعض
فعدم سؤاله واكتفائه فی الترجیح بكل واحد من الاوصاف كما هو الظاهر من كلامه
بناء علی ما حققناه فانه فهم انّ الترجیح بمطلق التفاضل یدلّ علی انّ مزیة كان كل واحد
لا لكان له ان یبیّن للراوی اشتباهه ومن هنا یتبیّن الجواب عن الایراد علی
الاخباریین بانّ مدارهم فی الترجیح علی المرجّحات المنصوصة بحیث لا نصّ لا یقولوا
بالترجیح وانّ المنصوص فی الترجیح الاوصاف الاربعة مجتمعا والحال انّهم اذا وجدوا
احد الاوصاف الاربعة كانوا یحكمون بالترجیح ولیس الواحد من حیث هو منصوصًا
علیه لانّ لهم ان یجیبوا عن الایراد المذكور بانّا استفدنا الترجیح بواحد من المرجّحات
المذكورة ایضاً من الخبر حیث انّ الراوی فهم كفایة كل واحد من الاوصاف فی الترجیح ولا
یلزمنا ما ذكرتم من عدم جواز الترجیح عند عدم اجتماع الاوصاف الاربعة فی الراوی من
اجل قولنا بعدم جواز التعدی من المرجّحات المنصوصة والحاصل انّ للاخباری ان یقول
انّ الترجیح بالواحد من الصفات ایضاً منصوص علیه لما ذكرنا من فهم الراوی فافهم ثم انّه
بعد ذكر الاوصاف الاربعة ذكر انه ینظر الی ما كان من روایتهم عنّا فی ذلك الذی
حكما به المجمع علیه عند اصحابك الی ان قال ویترك الشاذ الذی لیس بمشهور عند
اصحابك فانّ المجمع علیه لا ریب فیه فاوجب طرح الشاذ معللا بانّ المجمع علیه
لا ریب فیه فالمراد انّ الشاذ فیه ریب لا انّ الشهرة تجعل الشاذ مما لا ریب فی بطلانه

ولا لما امكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية

ولا لفرض الراويين الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد

بتثليث النبي والمشهور مع المجمع عليه متحدان في المعنى فانه ماخوذ من شهر

السيف اذا اظهره واخرجه من غمده يقال شهر فلان سيفه وسيف شاهر

فالمشهور خلاف المغمود قال في القاموس الشهرة بالضم ظهور الشيء انتهى ولا ريب

في ان المشهور والمجمع عليه كلاهما ظاهران فيتحد المعنى لانه لم يثبت للشهرة حقيقة

شرعية او متشرعة فينبغي في معناه اللغوي لعدم ثبوت النقل فيصير معناهما

متحدا فمفعول انه ع دلّ على تقديم الرواية المجمع عليها او المشهورة التي هي عبارة عن الرواية

التي اشتهر امرها وعرفها كل احد لم يتفرد بروايته واحد او اثنان على الشاذ

الذي هو عبارة عما يقابل المشهور وكان يتفرد بروايته واحد او اثنان بان المشهور لا

ريب فيه ومن المعلوم ان ليس المراد من لا ريب فيه انه لا ريب فيه بوجه من الوجوه

ومقطوع به لان مجرد كون الرواية مشهورة لا يفيد القطع بمضمونها لاحتمال

التقية وغير ذلك من الاسباب التي توجب انتفاء القطع وكذا كونها مجمعا على

روايتها اذ غاية الامر افادة القطع بالصدور مع احتمال التقية وغير ذلك فليس

المراد منه انه مقطوع به حتى يكون المراد من الاجماع المصطلح ضرورة انه اذا كان

المراد منه الاجماع المصطلح يرد عليه وجوه من الايرادات فاولا بانه لا يصح التعارض

بين الشاذ والمجمع عليه لان المجمع عليه اذا كان مقطوعا لا يمكن ان يعارضه الشاذ

الذي ليس بمقطوع فحينئذ لا تعارض لا يصح الترجيح والمفروض ان كلام الامام في الترجيح

وثانيا ان قوله ع بعد قوله لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بيّن رشده الخ قرينة

على انه ليس المراد من المجمع عليه المقطوع بل انما هو بالنسبة الى الشاذ المقابل للمجمع

عليه فانه ع اراد ان يبين انه من الامر البين رشده بالنسبة الى طرفه المقابل

الشاذ فيجب ان يتبع بمرويه وثالثا ينافي كونه الاجماع المصطلح فهم الراوي لانه قال قلت

فان كان الخبران عنكم مشهورين فلو كان المراد منه المقطوع به اذا لم يصح ان

[Margin:] لانه لو فرض ان الشهرة بمعنى ... الشاذ ... [illegible] ... منه سلمه الله

[Margin:] والمجمع عليه

[Margin:] فان النسبة بين المشهور والاجماع عموم مطلق لانه قد لا يكون المشهور مجمعا عليه حتى يكون المراد من المشهور الاجماع المصطلح منه سلمه الله

بقوله

ان يعارض المقطوعان كما يدل عليه لفظ المشهورين فثبت انه ليس المراد منه الا الاجماع بمعنى المشهور رواية لا الاصطلاحي المقطوع به ويستفاد من الرواية بحكم عموم التعليل المستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه اعني تعليله تقدم الرواية المجمع عليها والمشهورة بان المجمع عليه لا ريب فيه ان كل متعارضين نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الشاذ الى المشهور من حيث القوة فلا بد من تقديم الاقوى منهما على الاضعف لان كلما هو اقوى داخل تحت الامر البين رشده فيتبع ويقدم على الاضعف لا يقال انه لا ينفع التعليل المزبور لان مقدار قوة المشهور على الشاذ غير معلوم فلا بد في الترجيح من الاقتصار على القدر المتيقن وهو ان يكون احدهما واصلا الى مرتبة العلم او الاطمينان بخلاف الاخر لانا نقول لا اجمال في التعليل بل هو مطلق لان بعض مصاديق المشهور ربما يقوى على بعض مصاديق الشاذ بادنى ترجيح ان قلت ما ذكرته من عموم التعليل انما يتم بناء على كون المراد من المجمع عليه في الرواية ما اجمع عليه من حيث الرواية لم يصح ان يكون المراد منه ما اجمع عليه من حيث الفتوى وترجيحه على مقابله محل اجماع بل ما يعارضه من الرواية مقطوع الفساد لا يعد معارضا حتى يصدق الترجيح قلت ليس المراد منه المجمع عليه من حيث الفتوى لوجوه منها انه اصطلاح جديد لا يليق ان يحمل عليه الاخبار الواردة عن المعصوم ومنها ان الظاهر من ملاحظة سياقه كون المراد من المجمع عليه المجمع عليه من حيث الرواية فانه قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك ومنها ان قول عمر بن حنظلة انكان الخبران عنكم مشهورين يدل على ان المراد من الشهرة الشهرة من حيث الرواية كما يدل ايضا على ان المراد من المجمع عليه والمشهور امر واحد كما مر وذلك لانه لا معنى لتعارض المشهورين في الفتوى بل انما يناسب ذلك كون المراد الشهرة في الرواية اذ كون كلتا الروايتين المتعارضتين مشهورتين غير عزيز بل كثيرا ما يكون كلاهما مقطوعين صدورا ولا بد ان يكون

احدهما من باب التقية فان قلت ان تعارض الشهرتين فى الفتوى ايض كثير كيف وتعارض شهرة القدماء والمتأخرين بحث معنون فى الاصول قلت نعم الا انه انما يناسب بالنسبة الى زماننا واما بالنسبة الى زمانهم فلا الا على فرض نادر عده بعيد لا يقدح فى الظواهر كما لا يخفى وبالجملة لو كان المراد من المجمع عليه الشهرة الفتوائية ايض لكفى فى اثبات المط لان موافقة الشهرة لا يفيد ازيد من الظن و لا قائل بالفصل بين مرجحية الشهرة وغيرها والحاصل انه قد تلخص مما ذكرنا ان كلما ليس فيه الريب يجب تقديمه على ما فيه الريب من اى سبب كان مثلا اذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى يجب اخذ الخبر المنقول باللفظ و ترك الاخر لان احتمال الريب فى المنقول بالمعنى ازيد منه فى المنقول باللفظ لاحتمال انه نقل المعنى بلفظ لا يفهم المقصود ومما يستفاد من الفاضل القمى ره فى خصوص الشك فى اجزاء الصلوة كوجوب السورة مثلا من الحكم بالبرائة وعدم وجوب اتيان السورة لان باتيان هذا الجزء لا يحصل القطع باتيان الصلوة تامة الاجزاء والشرائط لوقوع الشك فى جزئية وشرطية اكثر الاجزاء والشرائط من الصلوة فيجب اصالة البرائة الحكم بعدم وجوب اتيان السورة مثلا لا وجه له لانه يرد عليه انه لا وجه للحكم بعدم وجوب السورة واصالة البرائة لما ذكرنا من عموم التعليل فى قوله لا ريب فيه المفهم لوجوب اخذ ما ليس فيه الريب واخذ ما نسبته الى الاخر كنسبة المشهور من حيث القوة الى الشاذ وترك ما ليس بهذه المثابة وفيه الريب و الضعف فيجب الحكم بوجوب اتيان السورة فى الصلوة لعدم وجود الريب فى اتيانها ووجوده فى تركها ووجود الشك فى الجزئية والشرطية فى اكثر اجزائها لا يمنع من اخذ ما ليس فيه الريب اذ ما لا يدرك كله لا يترك كله مع انا نقول ان الاقوى فى وقوع الشك فى جزئية وشرطية اكثر الاجزاء والشرائط ايض وجوب الاتيان لان اتيان الجميع ايض مما لا ريب فيه هذا ولكن الانصاف ان تقول ان الشك فى جزئية شئ للمامور به لا يخلو اما ان يكون ناشئا من عدم النص المعتبر فى

عه: لم نعثر وان قيل مع ان الحاكى لانه لم يكن نحن ولا المعاصر شهرة فتوائية قدمائية ولا مرجحية حتى نحكم بالتأمل فى تقديم احديهما على الاخرى و نحتاج الى السؤال عن حكمه عن الامام والمراد ان السائل لما تقدم تحقق ذلك فى الازمنة اللاحقة فسأل عن حكمها لكونها محتاجا اليها للموجودين والكائنين فى الازمنة الآتية نعم تحصل التشكيك كما لا يخفى فى التامل

عه: وليذكر امثلة الاقسام الاربعة فمن امثلة الاول الاستعاذة قبل القرائة من الركعة الاولى فان الشك فيها ناش من دعوى جماعة من اصحابنا الحجية مع علم النص المعتبر فى المسئلة ومن امثلة الثانى الاوامر الواقعة بالصلوة واصالتها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعنى الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط ومن امثلة الثالث الوجوب صوم شهر هلال ... وهو ما بين الهلالين مشكل فى انه ثلثون او ناقص ومن امثلة الرابع ما لو دل احد النصين على جزئية السورة والآخر على عدمها

المسئلة او يكون ناشئا من اجمال الدليل او يكون ناشئا من جهة الشبهة في الموضوع
الخارجي كما اذا امر بمفهوم معين مردد مصداقه بين الاقل والاكثر او يكون ناشئا
من تعارض النصين المتكافئين في جزئية شيء لشيء وعدمها فالاقوى في القسمين
الاولين جريان اصالة البرائة والدليل على ذلك ما ورد من النقل وحكم العقل اما
النقل فهو الاخبار الدالة على البرائة الواضحة سندا ودلالة كقوله ع رفع عن امتي ما
لا يعلمون فان العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب
لترك الكل مرفوع عن الجاهل او ان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع
عن المكلفين وقوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على
ان وجوب الاكثر مما حجب الله علمه فهو موضوع ولا يعارض بان وجوب الاقل
ايضا كذلك لان العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع
وبتقرير اخر انه دل على ان الجزء المشكوك وجوبه غير واجب في الظاهر على الجاهل
كما دل على ان الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل الى
غير ذلك من اخبار البرائة الجارية في الشبهة الوجوبية واما الدليل العقلي
فهو استقلال العقل بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء
ويشك في انه هل هو هذا المركب من الاجزاء المعلومة او له جزء اخر وهو الشيء
الفلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الشيء ولم يجد ما يركن
اليه ويعتمد عليه فانه اتى بما علم وترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى باني
ما نصبت لك عليه دلالة فان القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي ان يفرق في
وجوبه بين ان يكون الامر لم ينصب دليلا او نصب واختفى غاية الامر ان ترك النصب
من الامر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف نعم لو فرض عدم تمامية
الدليل العقلي وقيل بان العقل حاكم بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم
الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت تلك الاخبار كافية في المطلب
حاكمة على هذا الدليل العقلي لان الشارع اخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر لو كان واجبا

فى الواقع فلا يقتضى لوجوب اتيانه من باب الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب
المحتمل المنفى بالآية والخبر واما القسم الثالث فهو ليس الا لـــــزوم الاحتياط
لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم معين معلوم تفصيلا وانما الشك فى تحققه
بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم
الاتيان بالاكثر ولا يجرى هنا ما تقدم من الدليل النقلى والعقلى الدال على
البراءة لان البيان الذى لا بد منه فى التكليف قد وصل من الشارع فلا تقبح المؤاخذة
على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك فى تحققه فى الخارج فالاصل عدمه والعقل
ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعنى المفهوم المعين المبين
المأمور به الا ترى انه لو شك فى وجوب باقى الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى
بها ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها واما القسم الرابع
فمقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا وهو
المختار هذا ومما يؤيد وجوب اخذ كل ما ليس فيه الريب ما ارسله الشهيد وحكى
عن الفريقين من قوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الريب مصدر
رابنى الشىء اذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس واضطرابها سمى به الشك
لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة فانه يدل على انه اذا دار الامر بين امرين فى احدهما
ريب ليس فى الآخر ذلك الريب يجب الاخذ به وليس المراد نفى مطلق الريب كما لا يخفى
وعن الاخباريين انهم استدلوا على وجوب الاحتياط مطلقا بالعقل والنقل اما الاول
فللقطع بثبوت الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبراءة الا بعد اليقين
بها ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب ان اليقين بالبراءة انما يجب تحصيله على
تقدير العلم بثبوت الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبراءة
عنه واما الثانى فهو الخبر فانهم استدلوا على وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريمية
كحرمة شرب التتن مثلا فالواجب لانعلم حرمة شرب التـــتن نحكم
بالحرمة لقوله دع ما يريبك الخ والجواب عن ذلك اولا بانه ضعيف السند كما هو المصرح

به في كلام بعض الاجلّة لما فيه من الارسال ففي الغنية يظهر من المحقّق في المعارج على ما حكى عنهم عدم اعتبار سنده حيث اقتصر في ردّه على انّه خبر واحد لا يعوّل عليه في الاصول و
انّ الزام المكلّف بالاثقل مظنّة الريبة ويرد على ما ذكره ره اوّلًا بانّ كون المسئلة
اصوليّة مم وثانيًا بانّ كون هذا النبوي من اخبار الاحاد المجرّدة مم لانّ مضمونه و
هو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره وثالثًا بانّ عدم اعتبار اخبار الاحاد في المسئلة
الاصوليّة مم ورابعًا بانّ ما قاله من الزام المكلّف بالاثقل مظنّة الريبة فيه انّ الالزام
من هذا الامر فلا ريبة فيه وثانيًا بانّه لا دلالة فيه على وجوب الاحتياط للزوم اخراج
اكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعيّة مط والحكميّة الوجوبيّة والحمل على
الاستحباب ايض مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط فلا بدّ من حمل هذا
الامر على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وح فلا ينافي
لزومه ووجوبه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض اخر لانّ تاكّد الطلب الارشادي
وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل لانّ الاحتياط هو الاحتراز عن موارد
احتمال المضرّة فيختلف رضا المولى بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرّة كما انّ الامر في
اوامر الطبيب والامر بالاشهاد عند المعاملة لا يقع التنازع للارشاد فالامر
باجتناب الشبهة لا يترتّب على موافقته ومخالفته سوى ما كان يترتّب على نفس الارتكاب
والاجتناب لو لم يامر به الشارع ولا نهى عنه فح يختلف الحكم بحسب اختلاف الموارد فاذا
دار الامر بين الثواب والعقاب النفع والضرر الدنيوي او الاخروي وفي نحوه ممّا يقطع بكونه
مستلزمًا للعقاب كما في الشبهة المحصورة كالانائين المشتبهين مثلًا ونظائرهما
فيجب اخذ ما لا ريب وترك الاخر وامّا اذا دار الامر بين الحرمة والاباحة كما في شرب التتن
فلا الحكم بالحرمة بل انّما الحكم بالاباحة الجمع بينه وبين ما دلّ على عدم وجوب الاحتياط
كقوله ع فانت في سعة حتّى تلقى صاحبك والاصل وكانّه بعد ما ورد في الادلّة
القاطعة انّ الحكم فيما لم يبلغنا فيه نصّ او دليل شرعيّ عام او خاصّ هو الاباحة
فلا يبقى لنا ريبة حتّى ندعه الى ما لا ريب فيه فان قلت انّ قوله تع وحرّمت عليكم

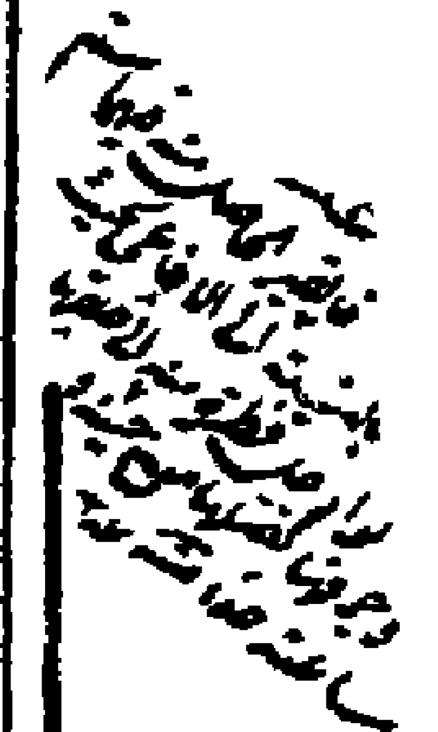
الخبائث يدل على حرمة الخبيث من المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فثبت ان
شربه مما فيه ريب فيجب تركه فلا وجه للحكم باباحته قلت رافعا للنقاب عن وجه المطلوب
وكاشفا للحجاب عن السر المحجوب ان صدق الشرب على ما هو اعم من بلع المايعات
وجذب النفس لبلع الدخان اولا ثم سلمنا لكن حرمة استعمال الخبيث مطلقا ثانيا ثم توضيحه
ان هذا النوع الحاصل من الشرب في التتن والانتفاع به ثم الحرمة بالنسبة الى
الخبيثات فينبغي تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة من الاصل و
قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وقوله ع كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما يعثر عليه المتتبع حليته فلا يندرج تحت ما فيه
الريب حتى يجب تركه فتدبر هذا مضافا الى ان كونه من الخبائث ثالثا ثم فان الخبيث
ضد الطيب كما في ق فلو لم يكن طيبا الزمان بتنفر عنه اكثر النفوس الزكية الطيبة
السليمة لا سيما العلماء والفضلاء منهم مع ان جلهم لو لم نقل كلهم لم يزالوا يشربونه
ويشربونه نعم ربما يطلق الخبيث في مقابل الجيد من المال كما في قوله تعـ ولا تيمموا الخبيث
منه تنفقون فالظاهر منه وعن قول المفسرين ان الخبيث هو الردي من المال يعطى
الفقير ولا يخفى ان المعنى اللغوي وان كان عاما يتناول الردي من المال وغيره
لكن هذا المعنى غير مغاير له كليا بل فرد منه فان الخبيث والردي من المال ضد
الجيد والطيب منه فيصدق عليه ان هذا الخبيث ضد الطيب وبالجملة التتن لم
يرد في خصوصه نص من الشرع دال على حرمته فينبغي عند رجاله تحت اصل الاباحة كغيره
من ساير النباتات فانه لم يصل الينا في كل نبت حديث بخصوصه يدل على جواز
استعماله بل انما حكمنا به من اجل اصل الاباحة نعم المنقول منهم انه لم يكن مستعملا
في قديم الزمان وانما حدث في المائة الحادية عشر وقد كان جماعة في تلك المدة
يقولون انا لم نره في اول اعمارنا وانما حدث استعماله في العشرة بعد الالف فصار
متداول الاستعمال في هذه الاعصار لكن كان استعماله في اول زمان حدوثه
مخفيا بحيث كانوا يحفرون في ذلك الحفاير واخفوا الان استعماله فيها كذا نقل

الا انّ هذا لا يدلّ على انّ تلك الآلات لهذا الخصوص اذ ربما كانت لغيره وربما
استند والى تحريمه الى بعض الرؤيا والاطباق عن المعصومين حيث نهوا فيها عن استعماله
لكن في جعل الرؤيا دليلا شرعيا يجب العمل به منع واضح وليس له قاعدة كلية يمكن
من اجلها احراز صدقها عن كذبها والعمل بكل رؤيا رءاها مستلزم للهرج والمرج كما
قد حكى ان بعض الافاضل كان يذهب الى تحريم صلوة الجمعة ويشنع على من يفعلها
بل ربما قال بكفره ثم بعد برهة من الزمان مال الى وجوبها وفعلها فسئل عن
ذلك قال انّى رايت الامام ع فامرني فصليتها مدة ثم تركها ولعله قال انّ الامام
نهاني عنها في المنام فليس هذا دليلا شرعيا يستند اليه في ثبوت الاحكام واما
الجمهور فالمحكي عن الصفدي وهو من افاضلهم انه قال قد تكلم الفقهاء فيمن راى
النبي ص وامره بامر هل يلزمه العمل بما امره ام لا فقال قالوا انّ امره بما يوافق امره
يقظة فليس فيه خلاف وانّ امره بما يخالف امره يقظة فان قلنا انّ من راه على الوجه
المنقول في صفته فرؤياه حق فهذا من قبيل تعارض الدليلين فيؤخذ بارجحهما وما
ثبت في اليقظة فهو ارجح فلا يلزمنا العمل بما امره فيما خالف امره يقظة اذا علمت
هذا فاعلم انّ جماعة من العلماء كالشيخ فخر الدين الطريحي والشيخ تقي وبعض
فضلاء البحرين ومن وافقهم من بعض المتفقهين ذهبوا الى تحريمه حتى انّ المولى
علي النقي قدس سره صنف كتابا كبيرا في تحريمه والباقي على التحليل حتى ان التقي
المجلسي كان يشربه في الصوم المتطوع ويترك استعماله في الصوم الواجب حذرا
من طعن العوام ولهم على التحريم ادلة واهية كالرؤيا ونحوها فانّ بعض الناس
قد راى احدا من المعصومين انه قد نهى عنه وذمّ شاربه والجواب عن ذلك يعلم
مما مر والتضرر من استعماله وفيه انّه يختلف باختلاف الاشخاص فربما كان نافعا
لبعض الابدان مضرا لبعض الآخر فلا يكون وجه للمنع عنه على وجه كلي فان قلت
انّ قول الصادق ع اذا رايتم الناس قد اقبلوا على شيء فدعوه ظاهر في تحريمه لان
هذا قد اقبلت عليه الناس اقبالا عظيما لا يمكن ردعهم عنه حتى انّ المحكي عن السلطان

المرحوم شاه عباس الاول انه قد عمل عليه الخراج واحرق على من يعامل معاملة
التتن فكان الناس يحفرون تحت الارض مثل السراديب ويذهبون اليها ويشربون
فيها ثم يحرقون الخرق حتى يشتبه روائحها فلا يعلم رائحته وكانوا يشترونه في ذلك
الوقت بوزن الدراهم بل واغلى منها فلما راى السلطان ان ذلك الخراج لا
ينفع فرفعه عليه من مال الخراج مالا عظيما قصد به تعجيز الناس عن التجارة به وعن
استعماله فما ازداد الا الاحبابا وكرامة ووجد والى تجارته الارباح والفوائد قلت
ان المراد من الناس جمهور المخالفين كما هو المفهوم من اصطلاح الاخبار ويدل
عليه في باب الخبر الذي ورد هذا فيه كما عن الاستبصار وغيره مضافا الى انه ليس بمطرد
على ظاهره بل المراد منه موارد خاصة كالاحكام والعبادات التي لم يرد فيها دليل او ورد
وكان متعارضا فعند ذلك يدع ما اقبل عليه الناس واعلم ان الحق في الادلة
الدالة على نقيضه وخلافه واحمل ما وافق الناس على التقية بل قوله خذ بما اشتهر
بين اصحابك ربما يشعر به لان المشهور بين علمائنا في هذه الاعصار هو تحليله
وجواز استعماله فان قلت انه من الاسراف الذي وقع النهي عنه في الكتاب و
السنة فانه ربما كان للانسان درهم واحد فانفقه فيه وبقي جائعا وربما حصل
منه الضرر العظيم بسكره فانا سمعنا ان بعض من يشرب به سكر حتى وقع في
النار واحترقت منه بعض الاعضاء وربما تكلف له ارباب الاموال حتى صنعوا
الآلة وزينوها بحيث صارت مجموعها ثلثين الف دينارا وازيد فهذا اسراف
والاسراف حرام فيكون شربه حراما قلنا اولا ان الاصحاب وان اطلقوا القول
بحرمة الاسراف ولكن المفهوم من الاخبار انه على قسمين حرام ومكروه فالاول ما
دل عليه قول مولينا الصادق ع انما الاسراف فيما اتلف المال واضر بالبدن والمراد
من اتلاف المال صرفه في غير المصارف المقصودة للعقلاء واما الثاني فمثاله ما روي
من ان من شرب من ماء الفرات والقى بقية الكوز خارج الماء وقوله ان الاسراف
ان يعطى السائل السبيل بكل قبضتك الى غير ذلك وذكر جماعة من الاصحاب هو

ان يتجاوز الانسان حاله فى الانفاق ولهذا الكلام وجهان الاول ان المراد حاله
بالنظر الى اهل بلاده وهذا لا يطرد فيه الاسراف لانا كثيرا ما نرى اهل بعض البلاد
الغالب عليهم الحرص لهم اسوء حالا من حيث المعاش مع ما فيهم من الثروة و
الاموال فلو ان احدا تجاوزهم فى الماكل والملبس ونحوهما لم يكن مسرفا لان المفروض
قدرته على ذلك الثانى ان المراد حاله بالنظر الى ثروته وقدرته وهذا يتحقق فيه
الاسراف كان يكون تاجرا فينفق الارباح فى سنته ويتعدى الى راس المال و
يستقرض وينفق من غير ان يكون عنده وجه يقضى هنا فرد اخر لا بد من بيانه
وهو ان الانسان اذا توسع بالمنازل والمجالس والملابس والمناكح مع امكان الاكتفاء
بدونها فهل يعد مثل هذا من باب الاسراف ام لا والظاهر انه لا يكون اسرافا بل ربما
كان مستحبا لان فيه اظهار نعم الله تعالى المامور به فى قوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث
وقد ورد ان المراد منه التحديث بالفعل لا بالقول وكان الائمة يتنافقون فى
المطاعم والملابس وغيرها واما قصة مولانا امير المؤمنين فوجه صبره واستعماله
لما خشن وجشب يعلم مما اعتذر به الصادق عليه السلام من ان اكثر اهل زمانه
من المؤمنين كانوا فقراء معسرين فكان يؤثرهم على نفسه ولو كان به خصاصة
فح فهذا التثنى ليس الا من هذا الباب فان للناس مالت انفسهم اليه وكانوا
قادرين على اثمانه فلا باس باستعماله كغيره واما حكاية الاسكار فهى غير مطردة
وذلك ان الانسان قد يسكر من بعض المحللات ايض فمن عرف من حاله هذا وامثاله
كان عليه حراما لا غير فقد واما التانق فى الالة فانما يكون حراما مع عدم القدرة واما
اذا كان قادرا عليه فلا يحرم عليه جدا هذا مضافا الى انه لو سلمنا ان تزيين الالات
زايدا على المتعارف مط حرام فلا يدل على تحريمه ايضا لانه كما ان الاسراف فى تزيين
ظروف ساير الاطعمة والاشربة لا يدل على تحريمها مط فكذا تزيين الات شربه
لا يدل على تحريمه مط كما لا يخفى فان قلت قد عرفت ان هذا مما لم يرد فيه نص بالخصوص
فيدور الامر فيه بين التحريم والاباحة وكل ما هو كذلك لم يخرج صاحبه عن العهدة يقينا

الابرك فوجب تركه قلت اولا ان هذا الكلام ثم لان كلما لم يرد فيه نص بالخصوص
فهو مباح كتابا وسنة واجماعا اما الكتاب فكقوله تعـ هو الذي خلق لكم ما في
الارض جميعا وقوله عز وجل كلوا من طيبات ما رزقناكم وقوله عز وجل كلوا مما
رزقكم الله حلالا طيبا ولا تعتدوا وقوله تعـ قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق ونحو ذلك مما يعثر عليه المتتبع فهذه الايات
حجة على من انكر هذا المقال جدا واما السنة فكقول الصادق ع كل شيء لك
طلق حتى يرد عليك ما يحرمه والى الان لم يرد فيه دليل يحرمه سوى الاطيبا
والمنامات على ما مر وانتشبيهات كقولهم ان قليان على وزن بليان وانه يشابه
له في الصورة والاستعمال فينبغي تركه فهو كما ترى لا ينبغي ان يجاب عنه واما
نحن فليس لنا رغبة تامة في شربه واستعماله لكن ربما استعملناه بتابعة اهل
المجالس والمحافل ولكن الحكم الشرعي لا ينبغي ان يهمل فتحريمه لا يستند الى دليل
شرعي بل انما المستند ليس الا من الدلايل الواهية البادرة والمحكي عن بعض
الافاضل انه قال انه لما حكي هذا الكلام للمولى الحسن الدشتي ره تبسم وضحك
وقال ان الذي التتن وهو قليان نقيض البليان وذلك لان البليان يحتاج الى نفخ الهوا
فيه والذي التتن يحتاج الى جذب الهوا منه واخراجها عنه واما الاجماع فقد
اجمع الاصحاب قديما وحديثا على تحليل ما لم يرد النص بتحريمه وهذا اجماع
قطعي لا ينكر فبعد هذه الدلائل كلها كيف يجوز ان يفتي بالتحريم فيما لا نص فيه
بالخصوص فالحكم بالتحريم مشكل جدا كما لا يخفى فان قلت انه من الخبائث المحرمة
في محكم الكتاب والسنة لان النفوس قد تنفر عنه بل ربما كان بعض شاربيه
ذاما له مادحا من لا يشربه مع انه لو لم يكن خبيثا فما هذا القبر المتعفن الذي
يحصل في الغراش والشطوب بسبب عرور الدخان فيهما قلت ان الخبيث نقيض
الطيب كما مر وقد ورد الامر باكل الطيبات واجتناب الخبائث والطيب في اصطلاح
الاخبار والتفاسير يطلق على معان اربعة الاول ما استلذ به النفس الحلال



مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان وقوله عز وجل كلوا ح

ما احله الشرع الثالث ما كان طاهرا الرابع ما خلا عن الضرر في الروح والبدن و
قطع بعض الاصحاب بانه حقيقة في الاول وهو المراد من قوله تعالى كلوا مما في الارض
حلالا طيبا ولكن الشايع في الاخبار هو الاطلاق الثاني وهذا غير خبيثة بواحد من المعاني
اما الاول فلانه عند اغلب الناس من احسن الملاذ حتى بالغ الناس في استعماله
واما المعنى الرابع فلانه اذا اضر ببعض الابدان كان محرما عليه بخصوصه وليس المراد
ما تنفر عنه بعض الطبايع لان كثيرا من المحللات تابى عن اكلها طبايع احاد الناس و
كثيرا من الطبايع تميل الى بعض المحرمات فيجاهدها صاحبها حتى ترتدع كما انه
قد حكى ان جنديا اتى الى رجل عالم صالح من مشايخنا فقال له اينا اعظم
اجرا عند الله انا او انت فقال له الشيخ لم اعلم فقال له الجندي بل انا اعظم
اجرا وذلك لانه اذا اصبح على النهار مالت نفسي ونازعتني على فعل كل محرم
فاجاهدها وازجرها الى الليل وانت اذا اصبحت لم يكن لنفسك همة وعزيمة
الا في العلم والعبادة فاين انا منك فصدق ذلك الشيخ وليس هذا في الحقيقة
الا كسائر النباتات فان الناس لو عمدوا الى نبت اخر وعظموه هذا التعظيم
لم يكن حراما فليكن هذا من ذلك وبالجملة فالمراد من الخبيث ما خبثه الشرع
بالنهي عنه او استقذره ساير العقلاء وليس فليس واما حكاية القيء فالجواب
عن ذلك بان مجرد حصوله لا يدل على خباثته اذ يحتمل ان يكون حصوله وعفونته
الشديدة بسبب التراكم ومرور الاوقات والساعات كما ان الماء الزلال الصافي
يكون متعفنا بالبقاء ومرور الايام والليالي فيه وبالجملة كما ان عفونة النجاسة
وخباثته لا يدل على خباثة الماكول وانكساف لقمة البيضاء وخباثتها باحراق
العود والبخور زايدا عن الحد لا يدل على خباثتهما فكذا فيما نحن فيه خباثة القيء
تعفنه لا يدل على خباثة شرب التتن فان قلت لو لم يكن خبيثا فما هذه البخار التي
يحصل في حلوق المعتادين لشربه قلت مجرد مجيء البخار من حلقهم لا يدل على خباثة
المشروب كما ان رايحة حلوق اكل البصل ونحوه لا يدل على خباثته فقد اسفر

الصبح

الصبح وارتفع الظلام وتبين الحكم من جميع ما اشرنا اليكم قلت قلت وبالجملة فرق ما
بين الشبهة الموضوعية كما في الشبهة المحصورة والشبهة الحكمية كما في شرب التتن
ففي الاول الحكم بترك الاناءين لقوله ع دع ما يريبك بخلاف الثاني فان قلت الغرض
وجوب الترجيح واخذ ما ليس فيه الريب والاجتناب عن الشبهات كما يستفاد من التعليل
ولزوم رد ما لم يعلم حكمه لانه مشكل الى الله والى الرسول ع لكن استشهد ع بعد قوله
انما الامور ثلثة الخ بقول رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن
ترك الشبهات الخ يابى عن وجوب ترك ما فيه الريب واخذ ما ليس فيه الريب لان
ظ قول رسول الله ص من ترك الشبهات الخ ظاهر في الاستحباب فكيف يرتبط اول كلامه ع
مع استشهاده بقول الرسول ص فتدبر قلت اولا ان غرضه من الاستشهاد بقول الرسول انما
كان من باب بيان ان الامور ثلثة لا من باب المطابقة من جميع الجهات فلا يضر ان يدل
الاول على الوجوب والثاني على الاستحباب فتدبر وثانيا نقول ان الامر في قوله ع و
قول الرسول ص ايض ارشادي كما في اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان الامر باطاعتهما
للارشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات فيدل على الوجوب ايض
في الجملة كما قلنا في قوله دع ما يريبك بمعنى انه اذا دار الامر بين الواجب والحرام كما في
الشبهة المحصورة وامثالها يجب ترك الشبهات والا فلا والحاصل ان الامر بالاجتناب
عن الشبهة ارشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها فقد يكون المضرة عقابا وح فلا
لازم وقد يكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة
كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب
على الحكم الواقعي المجهول فاذا علمت ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام
فيكفي ح في مناسبة ذكر كلام النبي ص المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب عن
المشتبه بالحرام راجحا تخلصا عن الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب
لوجوب التحري عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى
الحق اذ لو قصر في ذلك واخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير ما هو

الحجة له فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من الشرع و زيادة التوضيح في الحاشية ان قوله
الى اصالة البرائة الرابع انه قدم الترجيح بالاوصاف الاربعة على الترجيح بالشهرة وهو يستلزم
تقديم الرواية الشاذة وهي التي لا يعرفها الا القليل على المشهورة وهي التي يعرفها
الكل عند كون راويها جامع الاوصاف دون المشهورة وهو خلاف ما عليه الكل
الان ظاهرا وخلاف ما يدل عليه خبر العوالي الآتي والجواب عنه اولا ان مراده بيان
المرجحات وارائة طريق الترجيح وذكر الاوصاف وما بعدها من باب المثال و
ليس مراده انه في مقام الترجيح يقدم الاول فالاول على النحو المزبور في الرواية
القرينة على ما ذكرنا عمل الكل فانا لم نر احدا يقدم الترجيح بالاوصاف على الترجيح بالشهرة مع العلماء
وساير اخبار الترجيح الواردة على خلاف هذا الترتيب الواقع في المقبولة وثانيا نلتزم
به و نقول بلزوم تقديم الرواية الشاذة على المشهورة عند كون راوي الرواية الشاذة جامع
الاوصاف وعلم كونه جامع الاوصاف لكن هذا مختص بزمانهم لكون السائل وامثاله
من الامامية كانوا عالمين او مقتدرين على تحصيل العلم بشأن الراوي من كونه
اعلم واصدق الخ فامره اذا حصل العلم بوجود الصفات في الراوي بتقديمه فقوله مطلقا
لو كان شاذا لاحتمال كون الرواية المشهورة انما صدرت عنهم في مقام التقية ونحوه واما
زماننا فانا لا يمكن لنا تحصيل العلم بوجود الصفات في الراوي حتى نلتزم بتقديمها
على المشهورة نعم لو فرض حصول العلم لشخص بوجود الصفات في الرواية الشاذة في زماننا
ايضا لعلنا نتعبد بها على المشهورة ايضا ولا ضير وهذا الجواب الثاني انما يتم لو قلنا في الترجيح
بلزوم اجتماع الاوصاف الاربعة والا كما هو التحقيق على ما مر لصح هذا بالنسبة الى الاعلم
والافقه والاصدق يصح ان يقوى على المشهورة من حيث ان الصادر عن الافقه مثلا احتمال
الخطاء فيه اقل من الصادر عن غير الافقه مثلا واما بالنسبة الى الاورع فلا يتم الجواب
لانه اذا علم ان الرواية الشاذة صادرة عن الاورع واكتفينا بالاورعية في الترجيح لما
صح تقديمها على المشهورة لان احتمال الخطاء فيها ليس اقل من احتماله في المشهورة كما في الافقه مثلا
كان اقل بل في المشهورة احتمال الخطاء اقل منه فيها فلا بد من تقديم المشهورة والجواب الثاني بعيد

لأنه اذا علم ان الرواية الشاذة انما صدرت عن الأعلم والأفقه والأصدق صح

انا نقول بتقديم الرواية الشاذة على المشهورة عند وجود احد الاوصاف او جميعها
فيها قولك ان هذا خلاف الاجماع وما عليه الكل مم لان هذا الاجماع لا يخلو اما ان
يكون بالنسبة الى القائلين بالتسري والتعدي في الترجيح الى المرجحات الغير المنصوصة
فح ادعاء الاجماع منهم على عدم جواز تقديم الرواية الشاذة على المش ليس في محله لان مدارهم
في الترجيح على الظن فمتى حصل الظن مط ولو كان من الرواية الشاذة يجب العمل فانه
اذا حصل من الرواية الشاذة ظن اقوى من الظن الحاصل من المشهورة لم يقولوا بعدم
جواز تقديمها على المشهورة فلا اجماع منهم وهذا ظاهر واما ان يكون بالنسبة الى
القائلين بعدم جواز التسري والتعدي في الترجيح الى المرجحات الغير المنصوصة فايضا لازم
قولهم ان يقدموا الرواية الشاذة على المش لانهم بعد ما اقتصروا على المنصوصة فلا بد في
الترجيح من تقديم الاول فالاول على الترتيب الذي في المنصوصة فلا اجماع ايضا فت الخامس
ان الورع والصدق لا يستلزمان اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في
الترجيح ليس الا الاقربية الى الواقع والمفروض انها لا تحصل بالورع والصدق والجواب
قد تقدم عند الكلام في اشتمال الرواية باعتبار الترجيح المضموني الدال عليه لفظ
اصدقهما ونقول هنا ايضا ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظاهر
لان التقية على خلاف الظاهر ولهذا لا يصار اليها من غير شاهد بين السادس ان قوله ع
فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم
الكتاب والسنة ووافق العامة مخالف لعمل الكل ايضا لانه لم يعتبر احد في الترجيح اجتماع الامور
الثلثة كما هو الظاهر من الواو فان الظاهر منها انها للجمع وكذا الكلام فيما يتلوه من المرجح فانه ايضا
لم يعتبر احد في الترجيح انتفاء الثلثة والمراد من المخالفة في قوله ما خالف حكمه حكم الكتاب المخالفة
لظاهر الكتاب سواء كان الخبر نصا او ظاهرا لا المخالفة لنص الكتاب فان الخبرين المتعارضين ان
كانا متباينين كاكرم العلماء ولا تكرم العلماء مثلا فيبعد ان يكون احدهما موافقا لنص
الكتاب والاخر مخالفا له وذلك لانا لم نجد في اخبار الفروع ما يكون مخالفا للكتاب على
نحو التباين الا نادرا وحمل الخبر عليه حمل له على النادر بل مثبت للمدعى من عدم فائدة

الخبر في اثبات المرجح فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة فلا بد من فرض احد الخبرين مخالفا
لظاهر الكتاب مخالفة العموم والمطلق او من وجه بحيث يمكن الجمع بالتصرف في ظاهر كل من الاية
والرواية ان لم تكن الرواية نصا مثاله نحو قوله تع واخواتكم من الرضاعة فان اخبار
العشر واخبار الخمسة عشر لو فرض كونهما مشهورين فنأخذ بالعشر ونتصرف في ظاهر الاية ونخصص
عموم الارضاع في الاية بالعشر ونحكم بالتحريم بارضاع العشر ونترك الخمسة عشر لان العشر موافق
لعموم الاية والاصل عدم الزيادة وليس المراد من المخالفة المخالفة لعمومات الكتاب ايضا المستفادة
منه مثل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الخ وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وخلق لكم ما في الارض
جميعا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك فالدليل على ان المخالفة لتلك
لا يعد مخالفة ما دل من الاخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية
اذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيه فمن تلك الاخبار ما روي عن العيون
عن ابي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي فيما ورد عليكم من خبرين مختلفين
فاعرضوهما على كتاب الله الى ان قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله
الى ان قال وما لم تجدوا في شيء من هذه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الحديث وما روي عن الاحتجاج
والبصائر وغيرهما مرسلا عن رسول الله انه قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم
ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله تع وكانت مني سنة فيه ولا عذر لكم في
ترك سنتي وما لم يكن سنة فيه مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم
بايها اخذ اهتدي وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي رحمة لكم
قيل يا رسول الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الحديث فانهما يدلان على انه قد يرد من
الائمة ما لا يوجد في كتاب الله والسنة بل الثاني صريح في ذلك هذا مع انهما معتضدان
بغيرهما من الاخبار والحاصل ان القرائن الدالة على ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد
مخالفة عمومه او اطلاقه كثيرة يظهر لمن له ادنى تتبع والمراد من السنة في الرواية قول
النبي والمعصوم بمعنى ان المراد السنة القطعية لا الرواية عنهم والجواب عن الاشكال اولا
انه وان كان الظاهر من ذكره بالواو والجمع الا انه من باب المثال كما تقدم في الاوصاف و

القرينة على ذلك الاجماع والاتفاق فانه لم يعتبر احد في الترجيح اجتماع الامور
الثلثة وكذا انتفاؤها فيما يتلوه من المرجح وثانيا فلقوله بعد سؤال الراوي ان كان
الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا
لهم الخ ما خالف العامة ففيه الرشاد قرينة على انه يكفي كل واحد من الامور الثلثة
في الترجيح كما انه قرينة على ان احد الاوصاف الاربعة المذكورة سابقا يكفي في الترجيح ولا
يشترط اجتماعها ثم انه قده اكتفى في الرواية بذكر المرجحات ولم يبين صورة تعارض
المرجحات فان المرجحات قد تتعاضد وقد تتعارض كما لو كان احد الخبرين المتعارضين
موافقا للكتاب والاخر مخالفا للعامة والتحقيق انه يترك الموافق للكتاب ويرجح مخالف العامة
مطـ سواء كان المخالف للكتاب مخالفا للعامة او كان فيه من المرجحات وقلنا بكونه مرجحا
لا مرجحا ولنفرض مثالا وهو انه اشتهر بين علمائنا خاصة عدم تحريم احد المرتضعين على
الاخر اذا كان الفحل اي صاحب اللبن متعددا وان كانت المرئة واحدة وتمت الشرائط في
كل واحد وحصل التحريم بين المرتضع والمرضعة والفحل للنص وخالف في ذلك الشيخ
ابو علي الطبرسي والكاشاني ره فاكتفيا باتحاد المرضعة لعموم الاية واخواتكم من الرضاعة
والنبوي يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فما في النبوي من اداة العموم ومن فيهما
اما للتسبيب بمعنى الباء كما في قوله تع ينظرون من طرف خفي واما التعليل كما في
قوله ويغضي من مهابته وقوله تع مما خطيئاتهم اغرقوا فعلى هذا يصير تقديره يحرم
بسبب الرضاع او لاجله ما يحرم بسبب النسب ولاجله ويمكن ان يكون من في الاية
بيانية والجمع المضاف يفيد العموم فهما بعمومهما شاملان لتحريم احد المرتضعين على
الاخر مطـ سواء كان الفحل متعددا ام لا اذا كانت المرضعة واحدة وتمت الشرائط في
كل واحد هذا قال في المفاتيح بعد اختياره وتقويته ما ذهب اليه الطبرسي ونقله الخبر
الاتي الخ للمشهور ان الموافق للكتاب والسنة اولى بالمراعات مما يخالفه انتهى اقول
وفيما ذهبا اليه نظر والمختار ما ذهب اليه المشهور لكونه مخالفا للعامة بيانه ان الروايات
في هذا المقام متعاضدة فهي خبر مخالف للشهرة فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل ولا يحرم

غير مخالفة للعامة وقلنا بكون الكتاب من المرجحات منه

اذا دل الاول على تفسير ... في مفاتيحه منه

واعلم ان وجه دلالة النبوي على ما ذهبا اليه انه يكون بينهم مع اتحاد المرضعة اخوة الام وان تعدد الفحل وهي تحرم النكاح بالنسب فبالرضاع يحرم منه ما يحرم بالنسب

حسن قبل الامهات وانما حرم الله الرضاع من قبل الامهات وان كان لبن الفحل ايضا يحرم وفي آخر موافق للمشهور معتبرة كالصحيح عن الرجل من يرضع من امرأة وهو غلام ايحل له ان يتزوج اختها لامها من الرضاعة فقال ان كانت المرأتان قد رضعتهما امرأة واحدة من لبن فحل واحد فلا يحل وان كانت المرأتان رضعتا من امرأتين واحدة من لبن فحلين فلا بأس وفي الموثق عن غلام رضع من امرأة ايحل له ان يتزوج اختها لابيها من الرضاعة فقال لا فقد رضعا جميعا من لبن فحل واحد قال قلت فيتزوج اختها لامها من الرضاعة قال لا بأس بذلك ان اختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي ارضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس فالخبر الاول المخالف للمشهور موافق للكتاب اي عموم اخواتكم من الرضاعة وموافق للعامة ايضا لانهم لم يشترطوا اتحاد الفحل وكل واحد من الثاني الموافق للمشهور مخالف للعامة لاشتراط اتحاد الفحل والحال انهم لم يشترطوا اتحاده ومخالف لعموم ظاهر الكتاب فيتعارض موافقة الكتاب مع مخالفة العامة ثم اي اذا تعارض الخبران اما ان تقول بجواز التصرف في ظاهر الآية بالاخبار كما هو لازم من يقول بجواز تخصيص الكتاب بالسنة ام لا فعلى الثاني يجب الفرض عما نحن فيه لان الرواية المخالفة للكتاب تخرج عن الحجية راسا فيرتفع التعارض بين الخبرين فضلا عن الترجيح وعلى الاول لا معنى لترجيح سند احدهما بموافقة الكتاب قبل ملاحظة كون الخارج منه من جهة مخالفة العامة بل لا بد من ترجيح المخالف للكتاب بناء على كونه مخالفا للعامة لان المفروض جواز التصرف في ظاهر الآية بالخبر فاذا تصرفنا في ظاهرها فلا يبقى العموم على حاله حتى يقدم موافقة الكتاب على مخالفة العامة وتوضيح ذلك انه لو ورد الكتاب على طبق اكرم العلماء مثلا وورد في خبر اكرم زيدا العالم وكان مخالفا للعامة قلنا بتقديم المخالف للعامة على الموافق للكتاب لان ظهور الكتاب وعمومه كان موقوفا بعدم وجود القرينة على عدم ارادة العموم والخبر الثاني في نفسه وان لم يصلح لان يكون قرينة على عدم ارادة العموم من الآية لكون الخبر الاول معارضا له الا انه اذا كان مخالفا للعامة مرجحا له

وفي اخبار الاكرم زيد العالم

على الاوّل فصار قرينة لتخصيص عموم الاية واذا خصّ عموم الاية يرتفع من هذه الحيثية

فيرتفع الموضوع اى موضوع الموافقة لانه بعدما وجدا لقرينة على عدم ارادة زيد العالم

من العامّ فى اكرم زيدا العالم لم يكن موافقا للكتاب اصلا فيرجّح الخبر الثانى المخالف

للعامّة عليه وليس هذا الا كتعارض الاصل والدّليل والمزيل والمزال فانّه اذا تعارض

اصالة الطهارة بالدّليل الاجتهادى كالخبر الّذى ورد بنجاسة الخمر مثلا فمقتضى الاصل

الحكم بطهارة الخمر لدخوله فى عنوان مشكوك الطّهارة والنجاسة ومقتضى الخبر الحكم بنجاسته

وهو مقدّم على الاصل ووارد عليه لانّ فى موضوع الاصل كان الشّك مأخوذا فيه

فاذا ورد الدّليل على نجاسته ارتفع الشّك وصار معلوم النجاسة وتغيّر الموضوع فيقدّم

الدّليل على الاصل كما تقدّم فى اوّل التعادل وكذا اذا غسل الثّوب النّجس بالماء المستصحب

الطّهارة فمن يعمل بالاستصحابين يحكم بطهارة الماء ونجاسة الثوب لكن التّحقيق انّ

استصحاب طهارة الماء وارد على استصحاب نجاسة الثوب فيتغيّر الموضوع فيحكم بطهارة الثوب

ايضا ويقدّم على نجاسته فانّ المزيل مقدّم على المزال وبالجملة انّه لا يجوز تقديم موافقة

الكتاب على مخالفة العامّة لانّ اصالة الحقيقة وكون العموم مرادا من الكتاب موقوف على

انضمام اصالة عدم القرينة وانضمام اصالة عدم القرينة موقوف على عدم كون القرينة معتبرا

وعدم معتبريّة القرينة لا يكون الا بكون المعارض وهو اكرم زيدا العالم مثلا امّا مساويا وبالجملة

معه او ارجح والتّساوى والارجحيّة لا تخلو امّا ان يكون بنفسه وهو ظاهر الفساد لكونه

مخالفا للعامّة او مع انضمام عموم الكتاب وقد قلنا انّ ارادة عموم الكتاب موقوف على انضمام

اصالة عدم كون القرينة معتبرا فلو كان عدم كون القرينة معتبرا موقوفا على ارادة عموم الكتاب

يصير المعنى انّ ارادة عموم الكتاب موقوف على ارادة عموم الكتاب وليس هذا الا الدّور

المضمر بواسطتين وهو خلف وعلى هذا القياس اذا تعارض موافقة الكتاب مع سائر

المرجّحات غير مخالفة العامّة فيقدّم سائر المرجّحات على موافقة الكتاب لما تقدّم حرفا

بحرف فلا نطيل الكلام بذكرها فظهر ممّا ذكرنا انّه لا بدّ من تخصيص عموم الكتاب والسنّة

ايضا ان كان دلالتها على الشمول لمثل المقام واضحة بالمعتبرة والموثوق المتقدّمين لانّها

حاصله انّه لا تعارض بين الاصل والدليل الاجتهادى لتغاير الموضوع فى كل واحد منهما كما مرّ فكذلك فيما نحن فيه لا تعارض بين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة لتغاير الموضوع اى موافقة الكتاب فى ارتفاعه فلا بدّ من ترجيح الخبر الثانى لوجود المرجّح فيه وهو المخالفة للعامّة وعدم تغيّر الموضوع فى موضوع المرجّحية وهو المخالفة للعامّة منه

وتوضيح انّ الدّور المضمر بواسطتين بل بوسائط انّ ارادة عموم الكتاب موقوف على انضمام اصالة عدم القرينة وهو موقوف على عدم كون القرينة معتبرا وهو موقوف على انضمام كون المعارض امّا مساويا معه او ارجح وهو لا يكون الا بانضمام عموم الكتاب فيصير المعنى انّ ارادة عموم الكتاب موقوف على ارادة عموم الكتاب وهو باطل جدّا منه

بيان الترجيح بالكتاب بعد كل المرجّحات التى منها مخالفة العامّة ومنها مخالفة موافقة ميل القضاة والحكّام ومنها الشّهرة الى غير ذلك منها منه من صحّ الله

مع اعتبار سندهما وصراحتهما في المدعى مخالفان للعامة فقول الطبرسي والكاشاني من
تقديم موافقة الكتاب على مخالفة العامة ليس الا من عجائب الكلام وقد وقع منهما في هذا
المقام واعجب من ذلك بحيث تضحك منه الثكلى حمله في المفاتيح الحمل منعكسا لحمل
مستند المشهور على التقية فانه بعد اختياره قول الطبرسي من تقديم الموافق للكتاب على ما
يخالفه قال والشهرة ليست محل الاعتماد مع احتمال المستند للتقية انتهى ونسب
قبل هذا بتقريب المشهور الى علمائنا خاصة والظاهر منه ان مستند المشهور ليس الا مخالفة العامة
فكيف يحتمل ان يكون مستندهم التقية فكلامه لا يخلو من التناقض وكيف كان جعل
الحمل منعكسا لا ينبغي ان يصدر عن الجاهل فضلا عن العالم ثم ان وجوب الاخذ بما خالف
العامة يحتمل وجهين الاول يحتمل ان يكون الوجه في تقديم ما خالفهم وطرح ما وافقهم
كان ما خالفهم اقرب الى الواقع مما وافقهم وهذا الوجه ليس الا ما يقوى به مضمون الخبر و
يقربه الى الواقع فيصير اوثق وربما يسمى بالترجيح المضموني وذلك اي كون المدار في
التقديم الى اقربية الواقع يستفاد من غير واحد من الاخبار منها المرفوعة الى ابي اسحق الارجاني
الى ابي عبد الله عليه السلام قال ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا
ادري فقال ان عليا ع لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره و
كانوا يسئلون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له
ضدا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس ووجه دلالتها على كون مراده ع ان ما خالفهم
اقرب الى الواقع ظاهر ومنها ما رواه علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد
بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال ع ائت فقيه
البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه قال بعض الافاضل
هذا الخبر محمول على انه كان عنده خبران ولم يدر بايهما ياخذ انتهى وتعليله بقوله فان الحق
فيه صريح في المط ومنها قوله ع ما عندهم شيء من الحق الا القبلة وهذا ايضا ظاهر في المط
ومنها ما في بعض الروايات من ان الرشد في خلافهم ومنها ما في المقبولة التي نتكلم
فيها من ان ما خالف العامة ففيه الرشاد الى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع في اخبار

التقية

التقيّة كما فى خبر ابن جهم الآتى من انّ الحقّ فيما خالفهم وبالجملة الذى يظهر من هذه الاخبار
من نصّ بحجّيّة عليه السّلام انّ ما خالف العامّة ففيه الرّشاد وانّ الرّشد فى خلافهم انّ
كلّ متعارضين قوى احدهما على الآخر ولو بسبب الشهرة الفتوائيّة يقدّم على الآخر
لما فيها من الاشعار على انّ ما فيه الرّشد يجب الاخذ به لانّه اقرب الى الواقع فثبت
انّ المدار فى الترجيح على مجرّد قوّة احد الخبرين على الآخر فانّه على ما يستفاد من الاخبار
المزبورة انّ المناط فى حجيّة الاخبار ليس مجرّد التعبّد بل كونها طريقا الى الواقع
وكاشفا عنه وبناء عليه لا ريب فى وجوب تقديم الاقوى من الدّليلين فى كلّ
المتعاضين ويمكن ادّعاء بناء العقلاء عليه فانّ العقل قاطع بذلك بعد فرض
علمه بكون المدار على الكشف عن الواقع لا على مجرّد التعبّد فتدبّر الوجه الثانى انّه
يحتمل ان يكون وجه تقديم ما خالف العامّة على ما وافقهم انّ ما وافقهم يحتمل امرين
الفتوى والتقيّة بخلاف ما صدر من الاحكام منهم عليهم السلام مخالفا لهم فانّه لا يحتمل الا الفتوى
وهذا الوجه على ما صرّح به الشيخ الطوسى والمحقّق قدّس سرّهما وهذا الوجه اى
الوجه الثانى يقوّى صدور الخبر ويسمّى بالترجيح الصّدورى ولا يستفاد من النصوص
على وجه الصّراحة او الظّهور وان كان يمكن دعوى الاستشعار من ملاحظتها
الّا انّ يدّعى ظهور ما رواه الشيخ فى باب الخلع عن الحسن بن سماعة عن الحسن بن
ايّوب عن ابى بكر عن عبيد ابن زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام قال ما سمعت منّى يشبه قول النّاس
ففيه التقيّة وما سمعت منّى لا يشبه قول النّاس فلا تقيّة فيه فى هذا المعنى لانّ المستفاد
منها لزوم الاخذ بما ليس شابها به لانّه لا تقيّة فيه بخلاف المشابه لاحتمال التقيّة فيه كما
انّه يحتمل الفتوى ايضا واعلم انّه ليس المراد من الخبر انّ كلّ ما يصدر منّا من الاحكام
التى تشبه للحكم الذى عندهم ففيه التقيّة لانّ هذا الاحتمال بعيد لتوافقهم معنا
فى الاحكام كثيرا بل انّما المراد منه انّ كلّ ما يصدر منّا من الاستدلال على الحكم بقياس
او استحسان ونحو ذلك ممّا يسلكه العامّة ففيه التقيّة كما فى امثال ما ورد فى خبر
عنهم عليهم السلام فى مقام الاستدلال على عدم جواز النافلة فى وقت الفريضة فانّه

لعلّه اشارة الى الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقل فتعبير بناء العقلاء بانّ العقل قاطع بذلك فما لا ينبغى فتدبّر
ابن المصنف

فقد رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر قال قلت له اصلي نافلة وعلي فريضة او في وقت
فريضة قال لا انه لا يصلي نافلة في وقت فريضة ارايت لو كان عليك من شهر رمضان
اكان لك ان تطوع حتى تقضيه قال قلت لا قال فكذلك الصلوة قال فقايسني ولم يكن
يقايسني فاذا لم يعلم الحكم من الخارج من دليل معتبر وكان الحكم في الخبر بقياس او
استحسان فيحمل على التقية وفي آخر في الاستدلال على لزوم قضاء الحج رواه الجمهور من حكاية
سؤال الخثعمية فانها قالت له ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه ا
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سألته عن دين الله فذكر
نظيره فقاس الحج بالدين بجامع كونه حقا للغير وفي آخر مرسل ان امي ماتت وعليها
صوم شهر رمضان افاقضيه عنها قال لو كان على امك دين اكنت تقضيه عنها قال نعم
قال فدين الله احق ان يقضى فقاس الصوم بالدين بجامع كونه حقا للغير الا ان هذه الروايات
عن النبي ص وفي آخر ثالث عنه ص ايضا حين سئل عن قبلة الصائم قال ارايت حين تمضمضت
ما ثم مججته اكنت شاربه فقاس قبلة الصائم بمضمضة الماء والجامع كون كل منهما مقدمة
للمفطر من المباشرة والشرب وربما يستدل بهذه الاخبار على حجية القياس لكونها
عن النبي ص فلا معنى لحملها على التقية اذ لا معنى للتقية عن العامة في اخباره صلى الله عليه وآله
جدا كما لا يخفى فيمكن الاحتجاج بها على حجيته والجواب بعد تسليم عدم جواز حملها عليها لما
ذكرناه ان هذه الاخبار مروية بطريق غير معتبر والاصل ان لم يطالب فيها بالقطع لكونها اصول
فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع معارضتها باخبار اخر اوضح منها سندا و
دلالة كما سيجيء ذكرها انشاء الله تعالى هذا مضافا الى ان الغرض من القياس المذكور فيها تقريب الحكم
الى المخاطب ليكون اوقع في نفسه لا الاستدلال به لانه ص لا يحكم الا عن الوحي كما يرشد
اليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وتنزيله على ارادة تعليم المخاطب طريق
الاستنباط وتقريره عليه ليس باولى من تنزيله على ما ذكرنا من ارادة التقريب والنص على
العلة المقتضية لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه نظائره مما يشاركه في العلة
المنصوصة مضافا الى ان قوله في الروايتين فدين الله احق بالقضاء يفيد الاولوية ولا نزاع في حجيته

لكن

لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية غير مستندة الى اللفظ والتي نقول بحجيتها هي الاولوية
القطعية او المستندة الى اللفظ اللهم الا ان يق انا نستدل بالاولوية الواقعية لا
الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه ينزل قول امير المؤمنين عليه السلام
اتوجبون عليه الرجم والحد ولا توجبون عليه صاعا من ماء ويجوز ذلك اذا عرفت الوجهين
المحتملين في وجوب الاخذ بما خالف العامة فاعلم انه على كلا الوجهين المحتملين فيها دلالة
على ما ذكرناه من وجوب المصير الى الترجيح بالقوة نظرا الى عموم العلة المستفادة منها مثل
فان الحق فيه الذي لا ريب فيه انه ليس المراد منه انه لا بد ان يكون ما خالفهم مطابقا للحق
والواقع كما انه ليس المراد من قوله الا القبلة ان كلما عندهم سوى القبلة باطل طرا
مع كونهم قائلين بالصوم ونحوه بل انما المراد كون ما خالفهم مطابقا للواقع على سبيل
الظن والغلبة بمعنى انه في اغلب الموارد ما خالفهم مطابق للواقع وذلك مثل قولهم كذاب لا
يصدق الا في هذا الامر فانه ليس المراد ان كذبه اكثر من صدقه بحيث ما صدق منه الا في هذا الامر
بل المراد انه غالب الكذب والمراد من الغلبة الغلبة في نفسه لا انه غالب الكذب بالنسبة الى
صدقه كما يق ان الكذوب قد يصدق اي الكذوب في نفسه ايضا والى هذا يشير كلام صاحب
المطول في تفسير قول القائل كثيرا اي كثيرا في نفسه لا بالنسبة الى مقابله ثم ان العمدة
هو الوجه الاول لان مقصودنا في الترجيح بالقوة التمسك بما يستفاد من الاخبار من الاشعارات
والتعليلات وقد عرفت ان هذا الوجه (اي الاول منه) هو المصرح به فيها بخلاف الوجه الثاني فانه
انما وقع التصريح به في كلام بعض العلماء وهو لا يجدي في المدعى والا لكان مصير معظمهم
الى كفاية مجرد القوة في المرجحية اولى منه بالدليلية فافهم وبالجملة حاصل الكلام وخلاصة
المرام انه قد تبين من ذكره المرجحات من صدر المقبولة الى الذيل ان المدار في الترجيح
الى الظن الخاص الحاصل من المرجحات المزبورة في الرواية لكن مما ذكرنا من ان في جملة من
فقرات الرواية اشعارا بل تصريحا بان المدار في الترجيح الى مجرد قوة احد المتعارضين على
الاخر ولو لم يحصل تلك القوة من المرجحات المنصوصة ظهر ان المدار في الترجيح الى الظن
المطلق سواء حصل من المرجحات المنصوصة او غيرها فالظن الخاص والمطلق في باب التراجيح

على ما قيل سواء في ان مدارهم في الترجيح الى الظن الشخصي وان اختلفوا في جميع باقي الموارد

فان الظن المطلق في جميع الموارد تابع للظن الشخصي فمتى حصل الظن له بشخصه في قضية

كان عمل به والا فلا واما الظن الخاص ففي جميع الموارد دام مدار الظن النوعي فمتى

حصل له الظن النوعي سواء حصل له الظن الشخصي حتى يعمل به ويرجح الاقوى من المتعارضين

والا لا يرجح بالظن النوعي لكونه ظنا مطلقا في باب الترجيح فتدبر جدا وبالجملة ان المستفاد

من المقبولة تصريحا حجية الظن الخاص مطلقا حتى في صورة انفتاح باب العلم وامكان

تحصيل العلم حيث تري انه امر بالرجوع الى المرجحات المزبورة المفيدة للظن غالبا فنعلم

ان حجية الظن الخاص الحاصل من اخبار الاحاد وغيره ليس من جهة الانسداد على ما

قيل واستفادة او تلويحا حجية الظن المطلق في باب الترجيح واعلم ان الظاهر من المقبولة ان

المراد من الاخبار المتعارضة المسئول عن حكمها فيها الاخبار الاحاد لا المتواترات لانه

لو كان المراد المتواترات لما ذكر في جملة المرجحات المرجحات السندية كالاعدلية والافقهية

الخ لان سند المتواترين مقطوع به لا يحتاج الى ترجيح سند احدهما بالاعدلية والافقهية

مثلا فان من شرط التواتر ان يكون عدد المخبرين في كل طبقة من الطبقات عدد التواتر

سواء كانت طبقة الاولى او الاخيرة او الوسطيات وح فالطبقة الاخيرة اذا بلغت مرتبة

التواتر فلا بد من كون الاولى ايضا كذلك وايضا من شرطه الاستناد الى الحس لا الحدس فلا بد

من كون المخبرين اولا قد اخبروا عن حس فح يكون سند المتواترين مقطوعا به لا يحتاج

الى ترجيح احدهما بالاعدلية ونحو ذلك مما ذكر فمورد تلك المرجحات هو تعارض اخبار

الاحاد مع مثله الذين علم حجيتهما فان سؤال الراوي عن العلاج انما هو بعد الفراغ عن

حجية المتعارضين فكلما علمنا بكون المتعارضين من الخبرين حجة عند الرواة السائلين

عن العلاج بين المتعارضات يصح العمل في الترجيح بتلك الاخبار والا فلا يصح العمل بها فالمستفاد

الظاهر من سياق سؤالهم ان حجية اخبار الاحاد عندهم كان من المسلمات الواضحات بحيث لا

يحتاج الى ذكر الامام عليه السلم لهم امارات حجية اصل الخبر ثم اعلم انه بعد ذكر الراوي

تكافؤ الخبرين في المرجحات وتساويهما قال عليه السلم في اخرها فارجه حتى تلقى امامك

ايضا اما لا عمل به الا في باب الترجيح فلا بد من حصول الظن الشخصي

اي عن المشاهدة لا السماع

فالارجاء

فالارجاء خلاف ما عليه عمل العلماء اليوم حتى من الاخبارية لانهم انما يخصون التوقف
بموارد امكان الاحتياط لا مط فلا بد من ان يكون مختصة بصورة التمكن من الرجوع
الى الامام فيختص هذا الحكم بصورة الانفتاح دون الانسداد لكن هذا التخصيص
مشكل لانه لا يتفاوت الحال سواء كان زمان الحضور او الغيبة في انه اذا تكافؤ
الخبران في المرجحات من جميع الجهات لا يحكم بالتوقف بل يرجع الى القواعد من البرائة
والاستصحاب وغيرهما فيعمل بها اللهم الا ان يقال ان هذا الحكم مختص بصورة لم تكن فيها
قاعدة اصلا من الاستصحاب وغيره فح يلزم التوقف في زمن الانفتاح الى ان
الوصول والسؤال عنه وفيه ان هذا ايض مشكل لانا لم نر موردا لم يكن فيه
قاعدة من القواعد فالسؤال في المقبولة وقع من الدين او الميراث فان في كل
واحد منهما ايض لا يخلو من وجود القواعد من اليد والاستصحاب وغير ذلك فلا بد
من العمل بها او يقال ان الامر بالتوقف مختص بزمن الانفتاح فانه وان كان في
تلك القضية وجود قاعدة من القواعد لكنه لا يجوز العمل بها في زمن الانفتاح بل
انما العمل بها في زمن الانسداد وفيه ان هذا ايض مشكل لان تلك القواعد كالاستصحاب
مثلا كانت معمولة بها في زمانهم ايض كزماننا وكيف كان الذي يختلج بالبال ان
المراد من التوقف التوقف في الحكم مط بمعنى انه اذا كانت الروايتان متساويتين من
جميع الجهات فلا بد من ان يتوقف الحاكمان ولا يحكما في تلك القضية بحكم في احد
الطرفين فتدبر الا انه في مقام العمل يرفعان الخصومة بينهما بالصلح ان رضي
المتحاكمان والا فلا يجب التبيين ومنها مرفوعة ابن جمهور الاحسائي في كتابه المسمى
بعوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت
فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما
اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما
معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه

عه وجه التأمل لا يخفى ان عدم جواز الحكمين لشيء للمراجعين في القضية التي تنازعا فيها مستلزم لتعطيل الاحكام فالاولى ان يقال ان لم تنقطع الخصومة ولو بواسطة الصلح القهري بينهما و

وخذ

وخذ بما خالفهم فقلت ربما كانا معاً موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما
فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معاً موافقان للاحتياط او
مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما وتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال
فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى وهذه المرفوعة معارضة للمقبولة المتقدمة من وجوه
الاول ان المرفوعة متناقضة للمقبولة في الترتيب فانه قدم الترجيح السندي على الترجيح
بالاوصاف في المقبولة على الشهرة وهنا جعل الامر بالعكس بمعنى انه قدم الترجيح بالشهرة
على الترجيح السندي والمرفوعة وان كانت ضعيفة السند الا انها موافقة لسيرة العلماء
في باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة على تقديمهم المشهور على الشاذ والمقبولة وان كانت
مشهورة بينهم حتى سميت مقبولة الا ان عملهم على طبق المرفوعة ولو كانت شاذة فيحصل
التناقض بينهما والجواب عن ذلك اولاً ان السؤال لما كان عن اختلاف الحاكمين كان
الترجيح عنهما من حيث الصفات فقال عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما الخ مع ان
السائل ذكر انهما اختلفا في حديثكم ولهذا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام
الا بالفقاهة والورع فالمقبولة نظير خبر داود بن الحصين الوارد في اختلاف الحكمين
من غير تعرض للراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات حين قال
ينظر الى افقههما واعلمهما واورعهما فينفذ حكمه فح يكون الصفات من مرجحات الحكمين نعم
لما فرض الراوي تساويهما ارجعه الامام الى ملاحظة الترجيح في مستندهما وامره بالاجتهاد
والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع الغاء حكومة الحكمين كليهما فاول المرجحات
الخبرية هي الشهرة بين الاصحاب فينطبق على المرفوعة ويحصل الجمع بينهما فان قلت يرد
على هذا الوجه ان اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين الى اختيار المدعي
وهو خلف قلت يمكن الجواب عنه بانا نمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم وكيف كان هذا
التوجيه لا يخلو عن وجاهة وثانياً ان قوله ع في المرفوعة واوثقهما في نفسك يحتمل ان يكون المراد
منه الوثوق بنفس الخبر كما هو الظاهر بمعنى انه صادق مطابق للواقع لا كاذب ويحتمل ان
يكون المراد منه اعم من الافقهية وصدق الخبر كما هو خلاف الظاهر فنقول فان قلنا ان المراد

الحاكمين

الحاكمين

الاحتمال

الاحتمال الأول فيمكن الجمع بين المقبولة والمرفوعة بحيث لا يكون بينهما تعارض لأن المرفوعة
يدل على ان الترجيح بالشهرة لازم اولا ثم الترجيح حيث يكون احد الخبرين صادرا عن الأعدل
مع الوثوق بصدق الخبر لازم ثانيا ثم الترجيح بسائر المرجحات المذكورة في المرفوعة لازم وليس
فيها دلالة اصلا على الترجيح من حيث السند فالمرفوعة خال عن بيان الترجيح السندي
والمقبولة ببيان الترجيح بالسند اولا ثم بالشهرة ثانيا ثم ببيان المرجحات المذكورة فيهما فلا تعارض
بينهما اصلا وان قلنا ان المراد من الوثوق الاحتمال الثاني فان اعتبرنا في الترجيح السندي
اجتماع الأوصاف الأربعة حتى يوافق ما في المقبولة قدم الترجيح السندي على الشهرة وههنا جعل
الامر بالعكس فالجمع ايض ممكن لانه في صورة اجتماع الأوصاف الاربعة ترجيح السندي
مقدم على الشهرة كما في المقبولة وفي صورة عدم اجتماعها بان يكون الترجيح بوجود اثنين
من الأوصاف كالأعدلية والأوثقية التي اعم من الافقهية فالترجيح بالشهرة مقدم على
الترجيح بالسند كما في المرفوعة وان لم نعتبر اجتماع الأوصاف بل اكتفينا بوجود احدها كما هو
المحقق كما تقدم فحينئذ لا يمكن الجمع بينهما فلا بد من طرح احدهما واخذ الآخر ولا ريب ان ما
في سنده من الرفع لا يجوز ان يقاوم ما ليس بهذه المثابة فالمقبولة يرجح على المرفوعة من
حيث السند لعدم الرفع فيها مع كون رواتها معتبرة ومن حيث الشهرة فانها مشهورة
تلقيها الأصحاب بالقبول بخلاف المرفوعة فانها شاذة من حيث الرواية حيث لم يوجد
مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولم يحكها الا ابن ابي جمهور ومن اجله تكون
غير معتبرة من حيث السند حتى ان من ليس دابه المناقشة في الروايات وسند الأخبار
كصاحب الحدائق على ما حكي عنه قد ناقش في روايات كتاب عوالي اللئالي وطعن
فيها ولم يلتفت الى شانه وكتابه ورواياته لا يقال انه قد يقع التعارض بين المقبولة
والمرفوعة فان المرفوعة موافقة للشهرة لانه اشتهر ان الترجيح بالشهرة مقدم على الترجيح
بالسند كما جعل في المرفوعة كذلك فصيرة موافقة للشهرة بخلاف المقبولة فانها مخالفة للشهرة
حيث قدم فيها الترجيح السندي على الترجيح بالشهرة وهو خلاف ما عليه المشهور فيحصل التعارض
بينهما من حيث الشهرة بين شهرة المقبولة من حيث الرواية وشهرة المرفوعة من حيث

٣ فالناص

٢ المذكورة في المقبولة فلا تعارض بينهما ايض لان في المرفوعة لم يذكر الاوصاف الاربعة مع

موافقتها

موافقتها للمشهور لانا نقول ان المقبولة مشهورة من حيث الرواية بخلاف المرفوعة فانها
مشهورة من حيث الفتوى فلا تعارض بينهما من حيث الشهرتين لتغاير الشهرتين
ويمكن ان يقال ان المرفوعة يدل على تقديم المشهور رواية على غيره وفي هذا المقبولة ولا دليل
على الترجيح بالشهرة العملية مع انا نمنع ان عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره اذا
كان الغير اصح منه من حيث صفات الراوي خصوصا صفة الافقهية الثاني انه اعتبر
في المقبولة موافقة الكتاب والسنة مع مخالفة العامة وفي المرفوعة اكتفى في مقام
الترجيح بترك موافقة العامة واخذ ما خالفهم سواء كان ما خالف العامة موافقا
للكتاب والسنة ام مخالفا لهما فيحصل التعارض بينهما والجواب عن ذلك انه يمكن الجمع
بينهما بان المرفوعة عام من حيث اعتبارها في الترجيح مخالفة العامة مط سواء كانت
موافقة للكتاب والسنة ام لا والمقبولة خاص من حيث اعتبارها مع مخالفة العامة
موافقة الكتاب والسنة ولم يكتف بالمخالفة فقط فالاول عام وظاهر والثاني خاص
ونص فيخصص عموم الاول وظهوره بنص الثاني وح فيرتفع التعارض ويحصل
الجمع بينهما فتدبر الثالث انه لم يذكر في المقبولة الاحتياط من جملة المرجحات و
في المرفوعة امر باخذ ما فيه الاحتياط للدين وترك ما خالف الاحتياط وجعله
من المرجحات فيتعارضا والجواب ان المقبولة عام وظاهر حيث ذكر الرجوع الى المرجحات
المزبورة فيهما مط سواء وجد في البين احتياط ام لم يوجد والمرفوعة خاص ونص
حيث ذكر الاحتياط من جملة المرجحات فيخصص عمومها بنص المرفوعة فيجمع بينهما و
لا تعارض ثم انه بناء على عدم وجوب الاحتياط من حيث ان المرفوعة ضعيفة السند فيحتمل
يمكن ان يكون اصل البراءة مرجحا لما يوافقه او يكون الحكم الوقف والتساقط والرجوع
الى الاصل او التخيير بين الخبرين في اول الامر او دائما وجوه يعلم حالها مما يجيء الرابع
انه في المقبولة لم يامر بالتخيير عند كون الخبرين معا موافقين للاحتياط او مخالفين
له بل امر بالارجاء مط وفي المرفوعة امر بالتخيير فيحصل التعارض بينهما والجواب من وجهين
فاولا بحمل الامر بالتوقف على صورة عدم امكان التخيير كما في الدين والميراث فانه لا يمكن

ام لا والمقبولة خاص من حيث اعتبارها مع مخالفة العامة موافقة الكتاب والسنة

الأمر بتخيير المتحاكمين فيهما فى الرجوع الى احد الحاكمين والامر بالتخيير على صورة يمكن التخيير وثانيًا بحمل الامر بالتوقف على صورة امكان الوصول الى حضور الامام والسؤال عنه والامر بالتخيير على صورة عدم امكان الوصول الى حضوره الشريف والسؤال عنه فيجمع بينهما ولا تعارض اصلا واعلم ان الاخبار الواردة عن الائمة فى علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها كثيرة كادت تبلغ اربعين خبرا على ما ظفرنا بها اكثرها او كلها مختلفة فى نفسها ففى كثير منها حكم بتقديم ما وافق الكتاب وفى بعضها او سنة ايضًا بل وفى كثير منها ان ما يخالف كتاب الله هو باطل وزخرف وفى كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفى بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفى طائفة منها التخيير اولا من دون ملاحظة المرجح وفى بعضها الامر بالارجاء والتوقف اولا حتى يلقاه من يخبره وانه فى سعة حتى يلقى وفى بعضها التفصيل الطويل كما فى المقبولة والمرفوعة لكن تلك الاخبار الكثيرة لا تزيد على المرجحات التى مذكورة فيهما فلنقتصر بذكرهما الا انه ذكر فى جملة من تلك الاخبار كون الاحدث من المرجحات ايض فلا باس بذكر ذلك فنقول ومنها ما ذكره فى الكافى عن ابى عبد الله قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال لى رحمك الله وفيه ايض فى حديث اخر خذوا بالاحدث فالامر باخذ الاحدث يحتمل وجوها ثلثة الاول انه يحتمل ان يكون الترجيح بالاحدث من جهة النسخ بمعنى ان الخبر الاحدث ناسخ للخبر الاول والمراد من النسخ ليس معنى اللغوى الذى هو الازالة والتغيير والابطال مع اقامة شئ مقامه كما فى (١) لان الخبر الاحدث الصادر عن الامام لا يبطل الخبر الاول الصادر منه حتى يقعد مقامه فافهم ولا الاصطلاحى الذى هو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا لان النسخ بهذا المعنى كان مختصا بزمن الوحى بل المراد منه بيان ان الحكم كان منسوخا فى زمن النبى صلى الله عليه واله ويؤيد كون الترجيح بالاحدث يحتمل ان يكون من جهة النسخ ما ورد فى الكافى عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله قال قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله لا يتهمون بالكذب فيجئ منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القران فانه الريب فى ورود

* [illegible]

(١) فلان المراد من النسخ هنا الابطال ولا البيان لانتهاء مدة الحكم بل المراد الخ منه

النسخ

النسخ في الاخبار وبالجملة العمل بالاحدث متعين لانهما ان كانا نبويين او كانت المتقدمة
نبوية كانت الرواية الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ ثم ان هذا الخبر الدال على
نسخ الحديث بالحديث على تقدير الروايات الامامية بناء على القول بكشفهم عن النسخ
الذي اودعه رسول الله (ص) عندهم هل هو مقدم على باقي الترجيحات او مؤخر عنها
وجهان من ان النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم به
العرف فلا بد من الرجوع الى المرجحات الاخر كما اذا امتنع الجمع ومن ان النسخ من جهات
التصرف في الظاهر لانه من تخصيص الزمان ولذا ذكروه في تعارض الاحوال ولا بد من
تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الاخر الثاني انه يحتمل ان يكون الامر باخذ الاحدث من جهة
التقية وليس المراد منها التقية في ورود الخبر وبيان الحكم لا اصير بسبب الوجوب اخذه بل
المراد منها التقية في العمل به بمعنى انه يجب على المكلف العمل بالاحدث للتقية مثلا اذا
ورد اولا في خبر انه يجب في الوضوء المسح على الرجلين وثانيا في خبر آخر انه يجب في الوضوء غسل
الرجلين لا مسحهما فيجب الاخذ بالاخير لانه اذا فرض كون الخبرين صادرين عن الائمة
لا عن النبي (ص) فالتقية او الاتقاء متعين ولا نسخ ح فلذا فان كان الاحدث هو المطابق للواقع
فلا اشكال لان العمل وقع مطابقا للواقع وان كان الاول مطابقا للواقع دونه فلا اشكال
ايضا لان تكليفه الآن العمل بالاحدث من باب التقية او الاتقاء وهو مجوز لالقاء الخلاف بين
الشيعة ليسلموا من فتن العامة ويؤيده كون لزوم الاخذ بالاحدث انما هو من اجل التقية
ذيل خبر معلى بن خنيس المروي في الكافي قال قلت لابي عبد الله (ع) اذا جاء حديث عن اولكم و
حديث عن آخركم بايهما ناخذ فقال خذ به حتى يبلغ عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال ابو
عبد الله (ع) انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم فان في قوله انا والله الخ اشعارا بان السر في
الامر باخذ الاحدث انما هو التقية والاتقاء لان فيهما الوسع والسلامة والحفظ كما يدل
على ذلك ايضا الخبر المروي في الكافي عن ابي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبد الله (ع) يا
ابا عمرو ارايت لو حدثتك بحديث وافتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسالتني عنه
فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك وافتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تاخذ قلت باحدهما

وادع الآخر فقال قد أصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرًا اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى ولكم وابى الله عز وجل لنا ولكم فى دينه الا التقية فان ذيل هذا الخبر ابى الله الا ان يعبد الخ صريح فى ان الاخذ بالاحدث ليس الا للتقية لكن بناء على هذا لا يكون الاخذ بالاحدث بالنسبة الينا من المرجحات غالبا لعدم لزوم التقية لنا الآن فيختص مرجحيته بزمن ظهور الحجة الثالث انه يحتمل ان يكون لزوم الاخذ بالاحدث من باب التعبد كما هو الظاهر من الصدوق فى الفقيه حيث ذكر فيه انه كتب محمد بن الحسن الصفار الى ابى محمد الحسن بن على رجل اوصى الى رجلين ايجوز لاحدهما ان ينفرد بنصف التركة والآخر بالنصف فوقع عليه السلام لا ينبغى لهما ان يخالفا الميت ويعملان على حسب ما امرهما ان شاء الله وهذا التوقيع عندى بخطه ثم ذكر وفى كتاب محمد بن يعقوب الكلينى عن داود بن ابى يزيد عن بريد بن معوية قال ان رجلا مات واوصى الى رجلين فقال احدهما لصاحبه خذ نصف ما ترك واعطنى النصف مما ترك فابى عليه الآخر فسألوا ابا عبد الله عن ذلك فقال ذلك له ثم قال اى الصدوق ره فيه قال مصنف هذا الكتاب لسنا نفتى بهذا الحديث بل نفتى بما عندى بخط الحسن بن على ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق وذلك ان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى كلامه رفع مقامه فان الظاهر من قوله لكان الواجب الخ ان وجوب الاخذ بقول الاخير من باب التعبد بل يمكن ان يقال ان هذا صريح كلامه كما يشعر به تعليله بقوله وذلك ان الاخبار الخ فان مراده من قوله وكل امام اعلم بزمانه انه يجب الاخذ بالاخير تعبدا ولا نعلم السر فى الامر بالاخذ بالاخير ويرد عليه اولا بناء على ما ذكره شيخنا الاستاد دام ظله فى مجلس الدرس ان الظاهر من امر الصادق بالاخذ بالاخير انه انما هو اما من جهة النسخ او من جهة التقية والاتقاء كما ذكرناهما آنفا واحتمال ان يكون الاخذ بالاحدث من باب التعبد احتمال بعيد لا ينبغى ان يقال به سيما مع القطع بانه من باب التعبد لا غير فان الاحتمالين الاولين ظاهران من الامر بالاخذ بالاحدث فالاولى ان القول بهما اولى من القول بهذا القول ولعل عنده ره دليل على انه من باب

التعبد لم نعثر عليه وثانياً بناء على ما خطر ببالي القاصر انه يرد على قوله ولست آخذ
بهذا الحديث بل افتي بما عندي انه لا تعارض بين الحديثين حتى يأخذ بالآخر الذي
عنده بخطه ويترك ما في كتاب الكليني لان معنى قوله ذلك له ان للاخوان بابي عن قبول
قول صاحب في اعطائه النصف الذي اراد الاستقلال به مما ترك الميت حتى يفرز له
النصف ويقول انا نعمل على حسب ما امرنا الميت الموصي فلا مخالفة بين الخبرين بل مآلهما
راجع الى شيء واحد فلا وجه لاخذ الآخر دونه ودعوى ان هذا خلاف الظاهر لان الظاهر
منه كون المشار اليه به هو مطالبة احدهما عن صاحبه النصف مما تركه الميت حتى يجب اجابة
الاخ اياه واضح البطلان يعرفه كل من له ذوق سليم في فهم العبارات ويعلم ان الامر لو لم
يكن بالعكس فلا اقل من التساوي فيتدبر فيؤيد كون مراده ما ذكرنا التوقيع الذي عنده
بخطه توضيحه انا لو سلمنا ان قوله ذلك له ليس صريحاً في ان المشار اليه بلفظ ذلك هو
اباء الاخ لا نسلم عدم ظهوره فيه سلمنا لكن نقول كما يحتمل ان يكون المشار اليه به هو
مطالبة احدهما عن صاحبه النصف مما ترك حتى يجب اجابة الاخ اياه كذلك يحتمل ان يكون
المشار اليه به اباء الآخر حتى لا يجب عليه اجابته فحينئذ يصير لفظ ذلك مجملاً والتوقيع
الذي عنده بخطه مبين لهذا الاجمال قال ع اخبارنا يفسر بعضها بعضاً فلا تعارض
بين الخبرين حتى يأخذ بالخبر الذي عنده بخطه ثم انه قد ذكرنا ان الاخبار العلاجية دالة
على وجوب الاخذ بالمرجحات المذكورة فيها مطلقاً سواء كان في زمن الانفتاح او الانسداد
وليس المراد من الانسداد زمان الغيبة فقط بل كلما لم يمكن الوصول الى حضوره
وان كان غائباً يصدق الانسداد لكن بعضها نص في انه يجب اولاً الترجيح بالمرجحات المذكورة
ثم التوقف والارجاء كالمقبولة والمرفوعة على ما في رواية والمروي في عيون اخبار الرضا
قال في حديث طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله
فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب
فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام او
مأموراً به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في

السنه

السنة نهى اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله
وكرهه ولم يحرّمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايّهما شئت وسعك الاختيار
من باب التسليم والاتّباع والردّ الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه
فردّوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكفّ والتثبّت و
الوقوف وانتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا والمرويّ في الكافي عن
ابن ابي يعفور قال سئلت اباعبدالله ع عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به و
منهم من لا يوثق به قال اذا ورد عليكم فوجدتم له شاهدا من كتاب الله ومن قول
رسول الله ص والّا فالذي جائكم اولى به فكل هذه الأخبار دالّة بل صريحة في انّه يجب
اوّلا الترجيح بالمرجّحات المزبورة ثمّ التوقف وبعضها ظاهر فيه اذ لم يتعرّض للتوقف اصلا
مثل ما روي عن القطب الراوندي في رسالته في الصحيح عن عبدالرحمن ابن ابيعبدالله
قال قال الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما
على اخبار العامّة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وما روي عنه
فيها ايضا عن ابيعبدالله ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم
وما رواه الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن الحسن ابن الجهم عن الرضا ع قال قلت
يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ع ما جائك عنّا فقسه على كتاب الله واحاديثنا
فان كان يشبههما فهو منّا وان لم يكن يشبههما فليس منّا قلت يجيئنا الرجلان و
كلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايّهما الحقّ فقال اذا لم تعلم فموسع عليك
بايّهما اخذت وما رواه في البحار عن ابيعبدالله ع على ما سيجيء فانّ هذه الاخبار ظاهرة
في وجوب الترجيح اوّلا بما فيها مطلقا سواء امر بعده بالتوقف ايضا ام لا وفي مقابل هذه
الاخبار بعض الاخبار الآمرة بالتوقف من اوّل الامر مطلقا سواء امر فيه بعد الامر بالرجوع
الى غيره من المرجّحات ايضا كالخبر المرويّ عن الشيخ الطبرسي انه روي فيه عن سماعة بن مهران
قال سئلت اباعبدالله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمر بالعمل به والآخر ينهينا

عن العمل

عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسئله عنه قال قلت لا بدّ
ان يعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة الى غير ذلك او لم يعتبره اصلا كالموثق المروي في الكافي
عن سماعة عن ابي عبد الله قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل
دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال
يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقيه فيحصل التعارض بين هذا
وتلك الاخبار لانها ما بين صريح وظاهر في ان الرجوع اولا الى المرجحات
المذكورة فيها واجب كالمقبولة مثلا الآمرة بالرجوع الى المرجحات ابتداء ثم بالارجاء
حتى يلقى الامام فانها صريحة في ذلك كما ترى فيكون وجوب الرجوع على الامام
بعد فقد المرجحات بخلاف البعض فانه يدل على التوقف من اول الامر مطلقا
فيتعارضان والجواب اما عن الخبر الثاني فبانه مطلق
بمعنى انه يدل على التوقف مطلقا وهذا لا ينافي وجوب الرجوع الى المرجحات المذكورة
فيها اولا ثم يجب التوقف بعده وتلك الاخبار التي ذكر التوقف فيها بعد الرجوع
الى المرجحات المذكورة فيها كالمقبولة ونحوها مقيدة فيحمل اطلاق هذا الخبر على
مقيد تلك الاخبار فيقيده والجمع بينهما فح لا تعارض بينهما واما عن الخبر الاول فبان
تلك الاخبار الآمرة بالرجوع الى المرجحات المزبورة فيها اولا ثم التوقف من الاخبار
المعتبرة المشهورة وهذا الخبر من الاخبار الشاذة النادرة فلا بد من الارتكاب على الطرح
السندي فنطرح هذا الخبر لمعارضته بالمقبولة الراجحة عليه وعدم مقاومته في
مقابلها مع انها كثيرة في غاية الكثرة ومعتبرة من حيث السند مع انه معارض بما
دل على التخيير اولا ايضا من دون ملاحظة المرجح كالمروي في الكافي في روايته بايهما
اخذت من باب التسليم وسعك والمروي عن الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب
الزمان عليه السلم بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل
من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روي انه اذا رفع راسه من
السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد

اي بعد ما كان ترجيح البعض على البعض ممكنا
كما يدل عليه الخبر الاول من عدم امكان
التوقف امر لا يكاد يدل عليه الخبر الثاني منه

الأول لجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وقوله ع فيهما
من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه
بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب التسليم لما
يرد من الائمة مهما فوّلنه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا
من ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعاضين
ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا في تعيينه فح لابد من طرحه فنطرحه ولا تعارض
بينهما ثمراته وورد في بعض الاخبار اي اخبار الرسول ع الامر بالاخلاء والاخذ بالاهنأ
والاسهل والارشد فلا باس بذكره ففي البحار عن ابي عبد الله قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني الحديث فانحلوني اهنأه وارشده و
اسهله فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله وقد اختلف
في تفسير هذا الخبر فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ و
اسهل واقرب الى الرشاد والصواب مما علمتم منا فالنحلة العطية وهي كناية عن
القبول ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات فانهم مقام المصدر اي انحلوني اهنأ
نحل واسهله وارشده والحاصل ان كل ما يرد مني عليكم فاقبلوه احسن القبول
فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء ونسب الى بعض الافاضل انه استظهر
ان يكون المراد اسندوا الي من الاحاديث المنسوبة الي ما كان اسهل واوفق بما
يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اهنأ على العامل وارشد من غيره بمعنى
ان يكون مقتضيا الهداية الى الخيرات هذا مع مراعاة موافقته للكتاب وقيل
بل الاظهر ان الاهنأ والاسهل والارشد عبارة من الكتاب بقرينة قوله صلى الله
عليه وآله فان وافق كتاب الله الخ فالمعنى انسبوا الي ما كان في الكتاب الذي هو اهنأ
واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله والذي
هو الارجح الاظهر من الوجوه المذكورة في تفسير هذا الخبر هو الاخير وكيف
كان ان معنى الحديث واضح ولا اشكال فيه والظاهر ان غرضه ع رد بني لما كان

اقول الذي هو يبالي في معنى الحديث ان المطلوب ... والمراد بالاهنأ الابعد عن القياس والاستحسان والاسهل الذي لا يستلزم التكليف العسر والحرج والمراد بالارشد المخالف للعامة كما علل في بعض الاخبار بان الرشد في خلافهم والخبر يكون مستجمعا لهذه الصفات اذا كان من هذا الكتاب فجامع الكل الموافق للكتاب وهذا اقرب من الوجه الاخير وليس به كما لا يخفى ... اعلم ان الله

هو

هو السنة السهلة فما كان من الاحاديث المنسوبة الى اسهل عملا واوفق بما يقتضيه
العقل من الحسن حتى يكون اهنأ على العامل وارشد من غيره اى يكون مقتضيا
للهداية الى الخيرات فاسندوه الىّ ثم لا تكتفوا بهذا اذ ربما كان ليس بهذه الصفات
ولكنه مخالف لمحكم الكتاب كبعض العادات المبتدعة التى يستحسنه العقول
الناقصة كعقول غير المعصوم فيجب مع ما قلته مراعاة موافقته للكتاب فلو كان
كذا فانا قلته لانه اما قولى فى الواقع او موافق لقولى لانى لو ادركت كل حسن لا
مرت به كما لو ادركت كل قبيح لانهيت عنه هذه جملة الاخبار الدالة على الترجيح من
حيث الصدور وجهة الصدور فان المرجحات التى نص عليها فى المقبولة مثلا
منها ما يرجع الى الترجيح فى السند كالاعدلية مثلا ومنها ما يرجع الى جهة
الصدور كمخالفة العامة ومنها ما يرجع الى المضمون كالترجيح بموافقة الكتاب
ومنها ما يصلح لذلك كله كالشهرة فانه قد يرجح الصدور كما لو حصل بواسطتها
الظن بالصدور وقد يرجح جهة الصدور وقد يرجح الدلالة والمضمون بقى الكلام
فيما يدل من الاخبار على وجوب الترجيح من حيث الدلالة فنقتصر على ذكر خبرين
منها اذ لم نعثر بعد على غيرهما فالاول ما ورد فى الحسن عن ابى حيون مولى
الرضا ع ان فى اخبارنا محكما كمحكم القران ومتشابها كمتشابه القران فردوا
متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا فالمحكم المتبين
وهو ما له ظاهر مراد والمتشابه هو المشترك بين المجمل والماول فهو ما ليس له ظاهر
اصلا كالمجمل او كان له ظاهر غير مراد كالماول والمراد من المتشابه فى الخبر هو الثانى
لان المفروض ان المجمل هو الذى ليس له ظاهر اصلا وما هو كذلك لا يجوز التمسك به و
الاعتماد والعمل عليه راسا حتى يامر عليه السلام برده الى المحكم فيتعين الثانى و
يكون المراد ارجاع الظاهر الى النص او الى الاظهر والثانى ما ورد فى معانى الاخبار
فى رواية داود بن فرقد عن الصادق ع انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا ان الكلمة
لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء فالخبر الاول دال على ان الترجيح

من حيث قوة الدلالة واجب حيث امر بردّ المتشابه الى المحكم والجمع بينهما وكذا
الخبر الثانى لانه بعد ملاحظة ان لكلامهم وجوها وان فى الايات والاخبار عاما
وخاصا وناسخا ومنسوخا كما يدل عليه خبر سليم بن قيس الهلالى فى الكافى عن
امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص قال فى اخره وان امر النبى
مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه فقد كان من رسول الله
صلى الله عليه واله الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القران الحديث
وملاحظة انا مأمورون بمعرفة العام والخاص والناسخ والمنسوخ والمطلق
والمقيد كيف يكون انا لم نؤمر بالبحث والفحص عن الخاص والناسخ والمقيد والمحكم
فى كلامهم وقد عرفت ان كلامهم مثل كلام الرسول ص والقران حيث قال لنصرف
على وجوه الخ اى اذا كان الفحص واجبا يجب بعده الجمع الدلالى برد المتشابه
الى المحكم والمطلق الى المقيد والعام الى الخاص وصرف كلامهم كيف شاءوا او
شاؤا والحاصل ان فى هذين الخبرين دلالة على ان الترجيح من حيث الدلالة
لازم ايضا لكن هل فيهما اشعار بان الترجيح الدلالتى مقدم على الترجيح السندى
كما قلنا بلزوم تقدمه سابقا ام لا الظاهر ذلك كما هو الظاهر من تعليله بعد
امره برده الى المحكم بولا تتبعوا متشابهها فتضلوا فان فى عدم الرد والتقديم
مظنة الضلالة فان قلت ان الاخبار المتقدمة الدالة على الترجيح من حيث السند
معارضة للخبرين الدالين على الترجيح من حيث الدلالة فان الظاهر منها انها امرت بالترجيح
من حيث السند مطلقا فيقع التعارض بينهما قلنا ان تلك الاخبار المتقدمة انما وردت
فى صورة التعارض وعدم امكان الجمع كما يدل عليه سؤالك الاخبار بخلاف هذين
الخبرين فانهما دالان على لزوم الترجيح من حيث الدلالة مطلقا فى صورة امكان الجمع
فانه اذا ورد محكم ومتشابه لا ريب فى انه اذا رد المتشابه الى المحكم يحصل الجمع ولم
يبق تعارض بينهما وكذا المطلق والمقيد ونظائره وقد اثبتنا سابقا وذكرنا ان الترجيح
من حيث المرجحات الداخلية الدلالتية مقدم عليه من حيث المرجحات الداخلية السندية

بالالتماس



بالاتفاق اذ لم ينكره احد فلا تعارض بينهما اصلا ثم انه اذا فرغنا من ذكر الاخبار فينبغي
الرجوع الى مقامنا الاول من انه هل يجوز التعدي في الترجيح الى المرجحات الغير المنصوصة ام
يجب الاقتصار والجمود عليها فنقول ان حجية مطلق الاخبار لا تخلو اما ان يكون من باب
الظن الشخصي المطلق فمن يقول به لا يجوز له البحث في انه هل يجب الجمود في الترجيح واخذ
الاقوى من الخبرين المتعارضين الى المرجحات المنصوصة ام لا بل يجوز التعدي وذلك
لانه اذا كان احدهما اقوى من الاخر يكون الاضعف خارجا عن الحجية لكون الظن حاصلا
على خلافه والمفروض ان المدار على الظن الشخصي فيصير من قبيل تعارض الحجة واللاحجة
فلا يجوز له البحث عن وجوب الاقتصار في القوة على القوة الحاصلة من المرجحات المنصوصة
وعدم وجوبه وجواز التعدي لا يقال انه يجوز لمن يقول بحجيتها من باب الظن الشخصي المطلق
اذا كان احد الخبرين مثلا موافقا للعامة وحصل له منه الظن الشخصي والاخر مخالفا لهم و
لم يحصل منه ظن ان يقول بوجوب اخذ ما خالف العامة لكونه اقوى لان مخالفة العامة من
المرجحات المنصوصة لانا نقول ان العمل بالاخر المخالف ان كان من باب الظن الشخصي المطلق
كما هو المفروض فلا يجوز العمل به بل يجب العمل بالموافق للعامة لان الظن المفروض حاصل
فيه دونه وان كان من باب التعبد ففيه ان الترجيح بالمرجحات المنصوصة انما هو في الاخبار
التي كانت مقطوعة حجيتها عندهم واما الكلام باثبات ان هذا المخالف من جملة تلك الاخبار
التي كانت حجة عندهم حتى يجب العمل به من باب التعبد نعم يمكن ان يقال انا مكلفون الان
بالعمل بهذه الاخبار الاحاد من جهة الدليل كاية النبأ مثلا وبالاستبراء كما في التكليف معهم
تثبيتا لهم ايضا كانوا يعملون بهذه الاخبار وكانت حجة عندهم لكن هذا القول وان كان صحيحا
في الواقع الا انه ليس هذا الا ارجاعا الى العمل بها من باب الظن الخاص والمفروض انه لم
يقل به فتدبر واما ان يكون من باب الظن الخاص كما هو المختار فنقول لا يجوز بل يجب ان نقول
بالتعدي في الترجيح الى المرجحات الغير المنصوصة وعن الاخباريين ان بناء الترجيحات على التعبد
فيجب الاقتصار في الترجيح على المرجحات المنصوصة التي وردت بها الاخبار فان وجد واحد منها
لزم الترجيح والا فلا والمحكي عن مقدمات الحدائق انه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في

هذا الدليل [illegible] فانه من باب الظن الشخصي [illegible] بل يجوز العمل [illegible] الفعل [illegible] العامة [illegible] العمل [illegible]

هذا المقام مما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت
الرسول من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات انتهى والحق ان الاصل بعد ورود
التكليف الشرعى بالعمل باحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل ان يكون مرجحا فى نظر
الشارع لان جواز العمل بالمرجوح مشكوك ح نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف
والاحتياط كان الاصل عدم الترجيح الا بما علم كونه مرجحا لكن قد تقدم ان المختار
مع التكافؤ هو التخيير فالاصل هو العمل بالراجح الا ان يقال ان اطلاقات التخيير حاكمة على
هذا الاصل فلا بد للمتعدى من المرجحات الخاصة المنصوصة من احد امرين اما ان يستظهر
من اطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه واما ان يستنبط من النصوص
ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية مضمون الخبر الى الواقع
والتحقيق ان التامل الصادق فى اخبار الترجيح يقضى بالالتزام بالثانى كما ان دقيق النظر فى
اخبار التخيير يقضى بالالتزام بالاول ولهذا ذهب اكثر المجتهدين الى عدم الاقتصار على
المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل
بالراجح من الدليلين توضيحه ان الاجماع على جواز التعدى ووجوبه من وجوه اولها ظهور
الاتفاق عن محققى اصحابنا على ان المناط فى الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى
ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم
الاصولية والفروعية بمقتضى الاجماعات المحكية ان الترجيح عند التعارض لازم ولو
لم يكن وجه الترجيح منصوصا عليه وح فهل يلزم الاقتصار على المرجحات التى ذكرها القوم
ام لا بل يجوز الترجيح بكل ظن المعتمد هو الثانى لاصالة حجية كل ظن ولظهور الاتفاق عليه
وثانيا فلندرة وجود المرجحات المنصوصة فى الاخبار كما نص عليه ثقة الاسلام فى الكافى على ما تقدم
حيث قال ونحن لا نجد من جميع ذلك الا اقله ثم قال بالتخيير فهو مع كونه ابصر واقرب الى
زمانهم اذا لم يجد من جميع ذلك الا اقله فاين يمكن لنا مع قلة بصيرتنا وكوننا ابعد
بالنسبة اليهم ان نجد اكثر ذلك واذا لم يمكن فلا بد من تحصيل ما هو اقرب الى الواقع عندنا
فيندور الامر مدار الظن وثالثا ان الاعدلية من جملة المرجحات فلو اشترط العلم بان

قد ان يجرى عليه المرجحات ... لا يوجب التعدى الى غيرها والترجيح بمطلق الظن من يوجب التخيير من المتعارضين ... كما ... الاصحاب ... ثم ... ان يكون ... كما لا يخفى على ...

الراوي في احدهما كان اعدل من الآخر فانّ التحصيل لعدم امكانه غالباً غايته الظن
فاذا جاز العمل بالظن في العدالة فلم لا يجوز العمل بالظن في المرجحات الغير المنصوصة مع انّا
قد ذكرنا سابقاً في الاصدقية ان عبارة من هذا ان الاخذ بالخبر الذي اقرب الى الواقع واجب
فانّه اذا صدر من الاصدق يكون مضمونه اقرب الى الواقع فيجب الترجيح ح بكلما يجعل مضمون
الخبر اقرب الى الواقع مطلقاً ورابعاً ان الاقتصار على المرجحات المنصوصة لو كان لازماً لكان
التعدي عنها حراماً ولو كان حراماً لاستفاضت الاخبار بل وتواترت بالحكم بالتحريم كما
تواترت بتحريم القياس وليست الاخبار مستفيضة في التحريم فضلاً عن تواترها فيه
فلا يجب الاقتصار وخامساً ان الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح متعارضة كما لا يخفى فلا ينبغي
الرجوع فيها الى المرجحات ولا يمكن الترجيح بما تضمنته كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه
العقل في مقام الترجيح وهو لزوم الاخذ باقوى الظنين مطلقاً فاذا جاز ذلك هنا جاز
لظهور عدم القائل بالفرق وسادساً ان عمدة الاخبار العلاجية المقبولة من حيث ان اكثر
المرجحات مذكورة فيها فلا بدّ من التكلم في فقراتها فنقول اولاً قد ذكر فيها الترجيح بالاوصاف
ولا ريب ان الظاهر منه الترجيح بالاوصاف الاربعة مجتمعاً والحال ان الخبر المشتمل على وجود
تلك الاوصاف مجتمعاً اما غير موجود او نادر في غاية الندرة ولم يقل احد باشتراط اجتماع
الاوصاف جميعاً حتى من الاخبارية القائلين بالتعبد في المرجحات بل اكتفوا في الترجيح بوجود
واحد منها فلا بدّ من اخراج هذه الفقرة عن ظاهرها والقول بان الواو بمعنى او فوجود
واحد من الاوصاف الاربعة يكفي في الترجيح فيكون الامر ح دائراً بين ارتكاب خلاف الظاهر
فيها باحد وجهين احدهما حملها على ان المراد من ذكر الاوصاف ذكرها من باب المثال
لكون المدار في الترجيح مطلقاً الى مجرد الظن وما هو اقرب الى الواقع سواء حصل الظن
من المرجحات المنصوصة ام لا وثانيهما حملها على ان المراد من الواو او فيجب الاكتفاء
على المرجحات المنصوصة للتعبد فالوجه الاول من الارتكاب على خلاف الظاهر اولى من
الثاني فلا بدّ من ارتكاب خلاف الظاهر على الوجه الاول والقول بان المدار في الترجيح الى
مجرد الظن والاقربية الى الواقع فيجوز التسري ح فان قلنا انا نمنع الاولوية في الوجه الاول

ونقول

ونقول ان الارتكاب على خلاف الظاهر بالوجه الثاني والقول بان الترجيح ليس الا من باب التعبد اولى من الوجه الاول سلمنا عدم الاولية فلا اقل من التساوي فلا يثبت المدعى ايضا انه لا يجوز الارتكاب بواحد من الوجهين فلا يثبت كون الترجيح من باب الظن قلنا ولا ان اولوية الوجه الاول على الثاني مما لا ريب فيه فانا قد ذكرنا سابقا انه اذا كان احد الطرفين راجحا ومظنونا فيدور الامر بين التخيير والتعيين ومع قاعدة الاشتغال الحكم بلزوم الاخذ بالتعيين فالارتكاب على خلاف الظاهر من الوجه الاول والقول بان المدار في الترجيح الى الظن والكشف عن الواقع اولى لقاعدة الاشتغال فان الامر دائر بين التخيير والتعيين فيجب الاخذ بالمعين المظنون وثانيا انه قد ذكرنا ان في المقبولة ايضا اشعارا على ان المدار في الترجيح على مجرد قوة احد الطرفين على الاخر سواء كانت القوة من جهة السند بسبب وجود تلك الاوصاف المذكورة فيها كلا او بعضا ام لا بل كانت بسبب وجود غير تلك الاوصاف ككون راوي احدهما صاحب الواقعة والقضية دون الاخر وكون راوي احدهما اكثر مجالسة للعلماء او عالما بالعربية مع اللغة او ازيد فطنة او اقرب الى زمان النبي عند سماع الحديث دون الاخر الى غير ذلك من المرجحات السندية التي لم تذكر فيها فح الارتكاب على خلاف الظاهر من الوجه الاول اولى منه من الوجه الثاني فيدور الامر في الترجيح دائرا مدار الظن دون التعبد مع انه لو كان الامر في الترجيح دائرا مدار التعبد لزم ان يقدم الترجيح بالسند مطلقا وفي جميع الموارد على الترجيح بالشهرة الروائية كما هو الظاهر من الرواية وليس الامر كذلك لاتفاقهم على ان الشهرة مقدم في مقام الترجيح على المرجحات السندية الا في بعض الموارد فح قد يقدم المرجحات السندية على الشهرة وبالعكس فلا يجوز القول بانه دائر مدار التعبد بل لا بد من القول بانه من باب الظن وثالثا انه قد ذكر فيها الترجيح بالشهرة والمراد بها الشهرة التي كانت عندهم وانى لك باثبات ان الرواية كانت مشهورة عندهم لان غاية ما يمكن لنا اخذ الاخبار عن كتب الاخبار وغاية ما يمكن ان يكون احد الخبرين مرويا في الكتب المزبورة عن المشايخ الثلثة وبمجرد كونه مرويا عن المشايخ الثلثة لا يمكن القول بانه كان مشهورا في ذلك الزمان فلعل استنادهم الى راو واحد او اثنين وان كان مشهورا

عندهم

في مثل هذه الصورة وثانيا اذا دل دليل على وجوب اخذ قول الاعدل مثلا ولم يدل الامام عليه السلم بوجوب اخذه هل هو من اجل كونه من باب التعبد او من اجل كونه مفيدا للظن بحيث يكون المناط في وجوب اخذه وجود صفة الظن فيه فقاعدة الاشتغال لا تقتضي المصير الى ترجيح الثاني لا الاول اذ الامر دائر بين ما ان اللازم هو الاخذ بقول الاعدل مثلا معينا الا ان وجهه غير معلوم لنا هل هو لاجل الاول او الثاني فالرجوع الى قاعدة الاشتغال في تعيين مراد الامام لا في عمل نفس المكلف كما لا يخفى ... ابن المصنف

عندهم لكنه كان من الشواذ بالنسبة الى ذلك الزمان فلا يجوز القول بان البناء في
الترجيحات على التعبد لما ذكرنا من عدم العلم بالرواية المشهورة عند اصحابهم فلابد من
البناء فيها على الظن والاقربية الى الواقع كما يشعر به لفظ اوثقهما في نفسه في المرفوعة
واصدقهما في الحديث في المقبولة فان الظاهر منهما ان المدار في الترجيح في صورة عدم العلم
على الظن دون التعبد اذ اعتبارها بين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع
في نظر الناظر في المتعارضين من حيث انه اقرب من غيره مدخلية خصوص سبب وليسا
كالاعلمية والافقهية محتملتين لاعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص وح نقول
اذا كان احد الراويين اضبط من الآخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او نحو ذلك فيكون
اصدق واوثق من الراوي الآخر ونتعدى من صفات الراوي المرجحة الى صفات الرواية
الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوي واوثقيته لم يعتبر في الراوي الا من
حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ و
الآخر منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق وثالثا قد ذكرنا
الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة فالمدار في الموافقة للعامة والمخالفة
لها على الكل فما وافق كلهم يجب طرحه وما خالف كلهم يجب الاخذ به كما هو المتبادر
من لفظ العامة في المقبولة فعلى هذا مجرد موافقة البعض ومخالفته لا يجدي لانه ليس
من المرجحات المنصوصة وليس المراد الاستغراق الحقيقي بل يكفي في الموافقة والمخالفة ما
هو الغالب فيما بينهم فلابد من ان يقتصر في الترجيح بهذا المرجح على الموارد التي علم
مذهب جميعهم ولو عرفا في الحكم المتعارض فيه النصان كمسئلة مسح الرجلين وحلية المتعة
ومسئلة نجاسة البئر ونحو ذلك اما المسائل التي لم تكن من هذا القبيل كالمسائل التي
اختلف فيها عندهم فلا يمكن اعمال هذا المرجح بناء على الاقتصار الى المرجحات المنصوصة
والقول بالتعبد فلابد من البناء على الترجيح بمجرد الظن وقوة احد الدليلين كما هو المختار
فيؤخذ به ايضا لذلك لا لكونه من المرجحات الخاصة المنصوصة التي يجب الاخذ بها من باب
التعبد نعم ربما يحتمل كون المراد من موافقة العامة ومخالفتهم الجنس لا الاستغراق فيتم

ويكفي

ويكفي موافقة ومخالفة واحد منهم في الترجيح بل قول السائل في ذيل المقبولة فان وافقهما الخبران جميعا مما يدل على ذلك لكن فيه ان العامة اسم جمع متضمن معنى الجمع اي الكل او الجميع والجمع المحلى يفيد العموم وكذا ما كان في معناه فالمدار في الموافقة والمخالفة على الكل كما هو المتبادر على ما تقدم فظهور الفقرة الاولى في اعتبار الكل اقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض فلا بد من حمل هذه الفقرة اي قوله فان وافقهما الخبران جميعا على صورة لا يكون للعامة في كلا الطرفين قول منهم اصلا او يتساويا من هذه الجهة بمعنى ان يكون الخبران متساويين من جميع الجهات بحيث لا يقوى احدهما على الآخر بالموافقة والمخالفة ايضا لا على صورة وجود هذا المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة فقط فان قلت انا نتمسك بالاصل فان الاصل عدم جواز العمل بالمرجحات الغير المنصوصة فلا يجوز العمل بمجرد الظن والقوة الحاصلة من المرجحات الغير المنصوصة قلت اولا قد ذكرنا ان الامر دائر بين التعيين والتخيير وقاعدة الاشتغال حاكمة على وجوب الاخذ بالتعيين وثانيا ان الخصم اعني الاخباريين القائلين في المرجحات الغير المنصوصة بالتوقف لم يقل بعد التوقف في مقام الفتوى بالتخيير في مقام العمل كما يقوله جملة من الاصوليين القائلين بالتوقف في الفتوى والتخيير في مقام العمل بل الخصم بعد التوقف انما يعمل بالاحتياط فقط وح يلزم ان يعمل بالاحتياط في اكثر مسائل الفروع لقلة وجود المرجحات المنصوصة فيها وليس هذا الا مستلزما للعسر والحرج المنفيين في الشريعة فان قلت انا لا نقول كالاخباريين بعد التوقف في مقام الفتوى بلزوم الاحتياط في مقام العمل بل نقول بلزوم التخيير في مقام العمل كما قاله ثقة الاسلام بعد قوله ونحن لا نجد من جميع ذلك الا اقله على ما يدل على ذلك اخبار التخيير فلا يجوز التسري بل يجب الاقتصار بالتوقف ثم التخيير قلت يرد عليه وعلى من يقول بمقالته ان اخبار التخيير انما وردت في مورد لا يمكن الترجيح فيه اصلا وما نحن فيه ليس من تلك الموارد التي ليس في احد طرفيها قوة اصلا فيجوز التسري ويدور الامر مدار الظن وبالجملة الظاهر من هذه الفقرة الترجيح بموافقة الكتاب والسنة والمخالفة للعامة معا

تمام الفقرة الاولى ... بعد ... واخراجها عن صادقها والقول ...

منها مرجح مستقل كالاوصاف نعول ان الكتاب فانه ليس من المرجحات كما نقل بل انما المرجح فان احد الخبرين اذا كان موافقا للكتاب لا يكون الكتاب مرجحا للخبر الموافق بل انما الكتاب واجب الاتباع يجب العمل على طبقه مط وهذا مثل قولهم في جواب من يقول هل يسمع شهادة الفاسق ام لا نعم اذا انضم اليه عدلان يسمع وليس المراد من موافقة الكتاب موافقة احد الخبرين المتعاضين للاصول المستفادة من الكتاب كاصالة البرائة والاستصحاب مثلا فلو دل احد الخبرين على نجاسة الخمر والاخر على طهارتها لا يصح ان يقال ان الخبر الذي دل على نجاسته مخالف للكتاب فيجب طرحه لان حكم الكتاب بالطهارة انما كان في كل مشكوك الطهارة والنجاسة والخبر انما يدل بنجاسة الخمر فيتغير الموضوع فلا تعارض للخبر مع الكتاب حتى يقدم الكتاب عليه ويحكم بطهارته بل المراد من الموافقة موافقته لظواهر الكتاب وليس في الاخبار ما يوافق ظواهره الا اقل قليل والتحقيق ان حكم التبعية والغالب فالامر باخذ موافق الكتاب من الخبرين في الحقيقة امر باخذ كل ما هو ذو المزية الراجحة سواء كانت حاصلة من موافقة الكتاب ام من غيرها فظهر وجه القول بالتعدي وتكل في مقام الترجيح واما السنة فالمراد من موافقتها موافقته للسنة القطعية كما مر وهو ايضا لا يكاد يوجد الا نادرا فلا بد من الرجوع في الترجيح الى مطلق القوة بضميمة المقدمة المذكورة واما السنة الظنية فانه ان كان ايضا عندنا من المرجحات في بعض الموارد الا ان الترجيح بها مبني على ما تقدم من الترجيح بمطلق القوة وليس من المرجحات المنصوصة واما مخالفة العامة فالمراد منها المخالفة لكلهم كما تقدم انفا ولا يمكننا الوصول اليها في اكثر المسائل فالمدار الى الظن وبالجملة بعد ما ذكرنا من الادلة على جواز التعدي لا ينبغي التامل فيه سيما بعد ملاحظة ما ذكرنا من الاتفاق من محققي اصحابنا على ان المناط في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة فانا لم نر احدا من الفقهاء من زمان المشايخ الثلثة الى زماننا هذا يقتصر في الترجيح الى المرجحات المنصوصة ولا يتعدى الى غيرها بل نرى ان كلهم مط اعم من ان يكونوا قائلين بالظن المطلق او الظن الخاص متفقو

ظاهره ان المراد بالسنة السنة ... سواء كانت مقطوعة ام ... العمل ... التخصيص ... وصدر الفقهاء

على أن الترجيح عند التعارض لازم مطلقاً ولو لم يكن وجه الترجيح منصوصاً عليه كما لا يخفى على من
لاحظ الإجماعات المحكية في كتبهم الأصولية والفروعية وملاحظة قلة وجود المرجحات المنصوصة
في الأخبار وملاحظة قاعدة الاشتغال حيث قلنا إذا كان أحد الطرفين راجحاً ومظنوناً ودار
الأمر بين التعيين والتخيير فيحكم بلزوم الأخذ بالتعيين كما هو حكم قاعدة الاشتغال فإنك
إذا لاحظت جملة الأدلة المذكورة بعين الانصاف فلا يبقى لك مجال لإنكار جواز التعدي
والقول بلزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة المقام الثاني في بيان أنه بعد ثبوت القول
بجواز التعدي والتعدي إلى المرجحات الغير المنصوصة هل يجب الاقتصار والجمود في التعدي
إلى المرجحات الداخلية وهي الترجيح من حيث السند أو المتن أو الدلالة أو جهة الصدور كما
مر أو يجوز التعدي إلى المرجحات الخارجية أيضاً وهي الترجيح بالشهرة الفتوائية والاستقراء
والأولوية الظنية الحاصلة من القياس والاستحسان كما تقدم وتحقيق ذلك يستدعي
الرجوع إلى الأدلة الدالة على جواز التعدي إلى المرجحات الغير المنصوصة حتى يعلم أن
تلك الأدلة شاملة لجواز التعدي حتى إلى المرجحات الخارجية أيضاً أم لا فنقول أما الإجماع
من الأدلة الدالة على جواز التعدي فالظاهر منه أنه لا يجوز التعدي إلى كل مرجح مضموني
المراد به كل ما يرجح مضمون أحد الدليلين من غير أن يحصل به قوة في الدليل من حيث السند أو
الدلالة أو المتن أو جهة الصدور فإنه ولو كان مفيداً للظن بالواقع ومقوياً لمضمون أحدهما
كالشهرة الفتوائية المفيدة للظن بالواقع المطابق لأحدهما من دون أن يكشف عن قوة في
أحدهما من الجهات الأربعة المزبورة لكنه لا يجوز التعدي حينئذ والشهرة الفتوائية الحاصلة
بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أو لم يعرف الخلاف
والوفاق من غيرهم على قسمين أحدهما أن تكون الفتوى مشهورة مفيدة للظن بالواقع مطابقاً
لأحدهما كاشفة عن جهة قوة في أحدهما من الجهات الأربعة المزبورة كلاً أو بعضاً بحيث
علم استناد المفتين إليه وثانيهما أن يكون الفتوى مشهورة مفيدة للظن بالواقع مطابقة
لأحدهما مقوية لمضمون أحدهما من دون أن تكشف عن قوة في أحدهما من الجهات الأربعة المزبورة
بل يعلم استناد المفتين إلى دليل آخر غيرهما فهذا أي القسم الثاني من الشهرة الفتوائية لا يدل

(حاشية في الهامش): وهذا القسم منه يجوز التعدي مع ... [illegible]

علية

عليه الاجماع المتقدم على جواز التعدي بظاهره وان احتمل شموله لهذا القسم من الشهرة
ايضا الا انه خلاف الظاهر منه فيمنع شمول الاجماعات المحكية على جواز التعدي الى المرجحات
الخارجية ايضا اقتصارا فيما خالف الاصول على القدر المتيقن وهو الترجيح بقوة الدليل في
نفسه من جهة السند او الدلالة او المتن او جهة الصدور فيما لا يكون كذلك بل يكون كالقسم
الثاني من الشهرة او من قبيل الاصول كالبرائة والاستصحاب والاحتياط ونحوهما مما يتوقف
جريانها على تكافؤ المتعارضين وتساقطهما من البين فلا يكون مرجحا لاحد بل اما مرجع
كالبرائة والاستصحاب واما غير معتبر اصلا فلا يجوز التعدي واما قاعدة الاشتغال الحاكمة
على وجوب الاخذ بالتعيين اذا دار الامر بين التخيير والتعيين واشتمال بعض فقرات المقبولة
على ان المدار في الترجيح الى كل مزية مفيدة للظن فيمكن ان يستدل بهما على جواز التعدي في
الترجيح الى المرجحات الخارجية ايضا فان الظاهر منهما ان المدار الى مطلق الظن والقوة سواء حصل
من المرجحات الداخلية ام الخارجية كالشهرة مثلا لكن الاستدلال بقاعدة الاشتغال
والاحتياط الى جواز التعدي الى المرجحات الخارجية انما هو بناء على عدم اعتبار اطلاق
اخبار التخيير والا فبناء على اعتبارها وعدم الاعراض عنها لا يجري قاعدة الاحتياط
والاشتغال لانها منافية للتخيير فتدبر ويمكن ان يستدل عليه بالاجماع المتقدم وان قلنا
ان الظاهر منه عدم جوازه لكن بعد التأمل يتضح منه انه جائز فان معقد الاجماع انما كان على
ان المناط في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الآخر فاقوائية احدهما ظنا من
الآخر اعم من ان يكون من نفس الخبر بان يكون من المرجح الداخلي كالصدق مثلا ام لا بل يكون
من المرجح الخارجي كالشهرة مثلا فيجوز التعدي في الترجيح الى المرجحات الخارجية ايضا وبالجملة
هنا اقوال ثلثة قول بعدم الاعتبار بالمرجحات الخارجية وقول بالاعتبار مطلقا وقول بالتفصيل
فبالاعتبار في الشهرة ونحوه وعدم الاعتبار في القياس ونحوه ثم انه بناء على القول بعدم
الاعتبار بالمرجحات الخارجية كالشهرة ونحوه عند عدم رجوعها الى المرجحات الداخلية و
كشفها عنها لا ريب ولا شبهة في عدم مرجحية القياس ونحوه مما ثبت عدم اعتباره من
الامارات واما على القول باعتبار المرجحات الخارجية كالشهرة والاستقراء والاولوية

الظنية مع عدم الكشف عن القوة الداخلية فقد يقوى بعدم الفرق بين ما دل الدليل
على اعتباره كالشهرة عند من قال بحجية الظنون المطلقة او على عدم اعتباره كالقياس
والاستحسان والمصالح المرسلة او شك في اعتباره وعدم اعتباره كالاولوية الظنية و
الاستقراء والشهرة عند من لا يقول بحجية الظنون المطلقة والذي يظهر من اصحابنا عدم
الترجيح بالقياس ونحوه نعم يظهر من المحقق في المعارج في مبحث القياس وجود القول به
بين اصحابنا حيث قال ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما
تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه ويمكن ان يحتج
لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما
واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد في العمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان
يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح
في الشرع لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا[٢] لكونه رافعا
للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك
القياس وفي ذلك نظر انتهى كلامه علت في فراديس الخلد اعلامه وقد مال الى ذلك اي
الى جواز الترجيح بالقياس بعض المتاخرين والحق انه لا يجوز الترجيح به بيان ذلك ان الامارة
لا تخلو اما ان يثبت حجيتها فتسميتها مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين مما لا يخلو عن مناقشة اذ
الامارة حينئذ تكون حجة مستقلة يصح ان يعتبر هو المعاضد والآخر مرجحا كما ان نسبة المرجحية
الى الخصوص لاحدهما كالشهرة المعاضدة للخبر المعتبر على القول بحجية الشهرة ليس الا ترجيحا
بلا مرجح نعم يصح ان يقال ان تسمية الشهرة مرجحة للخبر انما هو بناء على اعتبار ان الدليل
هو الخبر كما انه لو اعتبر الدليل هو الشهرة صح تسمية الخبر بالمرجح وذلك امر يدور مدار
الاعتبار واما ان لا يثبت بل تكون الامارة مشكوكة الاعتبار والعدم كالشهرة مثلا والذي
يقوى في النظر هو القول بمرجحيتها لانا قد ذكرنا آنفا انه يمكن ان يستدل عليه بالاجماع
فانه يمكن تنزيل الاجماعات المحكية على لزوم الاخذ باقوى الدليلين عند التعارض على
الاعم من القوة الخارجية كان حجيته بالشهرة مثلا ومن القوة الداخلية كان حجيته بالسند او

[٢] لاحد الخبرين على الآخر وعملا لان فيه دلالة لكونه مرجحا

التي

المتن والدلالة او جهة الصدور ومع احتمال التطرق والمنع الى ذلك لان اثبات المرجحية مما
يحتاج الى الدليل كالحجية بعد منع عموم ما يستدل به على لزوم الاخذ بالمرجح لامثال
ذلك حتى قاعدة الاشتغال لانه قد تعارض الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير بين متعارضات الاخبار
من اول الامر فتدبر واما ان يثبت عدم حجية الامارة كالقياس والاستحسان فالتحقيق ان
يقال ان كان القياس الموافق لاحد الخبرين من القياس بالطريق الاولى والمنصوص العلة
فعلى القول بحجيتهما فلا اشكال في صحة الترجيح به لان هذين القياسين من الدلائل
الشرعية المعتبرة ومن البين ان احد الخبرين المتعارضين اذا اعتضد بدليل شرعي كان
اللازم ترجيحه وان كان من القياس المستنبط العلة الذي ليس بحجة شرعا فلا
يخلو اما ان لا يقتضي الظن بصدق مضمون الخبر الذي يوافقه او يقتضيه فان كان الاول فلا
اشكال في عدم صحة الترجيح به للاصل السليم عن المعارض وان كان الثاني ففيه اشكال
ولا ريب في ان الحق عدم صحة الترجيح به ايضا والظاهر انه لا خلاف فيه كما انه في الحقيقة لا اشكال
فيه والدليل على ذلك بعد الاصل من وجوه الاول عموم الاخبار الدالة على التخيير
بين الخبرين المتعارضين اما مطلقا او بعد فقد المرجحات ليس منها محل البحث لما سيجيء من
عموم الاخبار المانعة عن العمل بالقياس وشمول بعضها لمحل البحث مع عدم التوقف في
اعتبار سنده فان قلت غايته افادة الظن بان هذا الظن الحاصل من القياس
لا يكون حجة في مقام الترجيح وفي صلاحيته هذا المعارضة اصالة الحجية اشكال
قلت بعد ما دل الاخبار على المنع عن العمل بالقياس مطلقا ولو كان في مقام الترجيح وحصل
الظن ايضا لا يبقى ريب في ان اصالة حجية الظن لا يأتي هنا لان الظن الحاصل من القياس
من الظنون المنهي عنها فلا اشكال الثاني انه لو كان القياس مرجحا شرعا لاشتهر بل تواتر
لتوفر الدواعي عليه وليس فليس الثالث انه لو كان القياس مرجحا للزم معرفة مسائل القياس
وتنقيحها وضبطها بل وجب تدوين شروط القياس في الاصول المرجح به في الفروع
وذلك قد يكون منافيا لحكمة حرمة القياس كما لا يخفى الرابع انه يمكن دعوى ظهور
الاجماع من اصحابنا على عدم كونه مرجحا اذ بعد الممارسة في كتبهم والاطلاع على طريقتهم

لم نر احداً منهم في مقام ذكر المرجحات صرح بانه منها ولم نجد منهم موضعاً يرجحون به فالمُـ
ـهم الاعتناء بالقياس مط ولذا استقرت طريقتهم على هجره في باب الترجيح فلم يرجحوا خبراً
به فان قلت انّا كثيراً ما نرى انهم يتمسكون في الموارد الفقهية بما هو من قبيل الاستحسان
كما استدل به في كشف اللثام في اثبات طهارة البئر حيث استبعد الالتزام بطهرها
ما يخرج من البئر من الماء الواصل الى مقدار الكر وعدمه وقبوله النجاسة بالملاقاة
ونجاسته ما في البئر بمجرد الملاقاة ولو كان اكراراً مع اتصاله بالمادة ايض قلت ان المقصـ
في المثال المزبور وامثاله ليس الاستدلال به بل انما هو مجرد التأييد بعد قيام الدليل
المعتبر على المدعى كما يدل عليه استمرار سيرة الامامية في الاستنباط على هجره
وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي احياناً فضلاً عن ان يتوقفوا في التخيير
بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر والترجيح بمرجح موجود الى ان يبحثوا عن
القياس كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس والبحث فيه بما
يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية الخاصة عموم كثير من الاخبار المتواترة الواردة
في المنع عن العمل بالقياس رواها العامة عن النبي والخاصة عن الائمة ع منها
ما نقله البيضاوي وغيره عنه صلى الله عليه وآله انه قال تعمل هذه الامة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها
ما رواه صاحب المحصول قال ع ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم
فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة
فكتبهم مشحونة منها ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع
ما تقول في رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع
اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثاً قال ثلثون قلت قطع اربعاً قال عشرون قلت سبحان
الله يقطع ثلثاً فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعاً فيكون عليه عشرون ان هذا
كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قال ونقول ان الذي جاء به شيطان فقال
مهلاً يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت

الكلام في عدم جواز الترجيح بالقياس

الثالث رجعنا لمرثية الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
ومنها ما روي عن قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان
تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم ومنها قوله عليه السلام ليس شيء ابعد من عقول الرجال
من دين الله ومنها قوله ان دين الله لا يصاب بالعقول ومنها قوله كان ما يفسده اكثر مما
يصلحه ومنها بعض الاخبار التي تدل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغني عن الحق شيئا
الى غير ذلك من الاخبار التي تدل على المنع من العمل بالقياس وما يرى في بعض اخبارنا
من عمل ائمتنا بالقياس فهو محمول على انه كان اما من باب التقية او التعليم لاصحابهم طرق
دفاع المخالفين او المجادلة بالتي هي احسن والاخر منه ضروري من المذهب يجب لا
يخالجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون في كتبهم الاصولية
والفقهية بحرمته مستندا اياها الى ائمتهم فنحن نثبت ان حرمة العمل بالقياس كساير اصول ديننا
ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان المستفاد من تلك الاخبار
عدم جواز الاتكال عليه حتى في مقام الترجيح ولا ريب ان جاعل القياس مرجحا لاحد الخبرين
المتعارضين يعد عرفا عاملا بالقياس ومتكلا عليه فان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل
به حقيقة فانه لولا القياس كان العمل به جايزا والمفروض تحريم العمل به لاجل القياس و
ليس عمل اعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل مقتض لتعين
العمل به والمرجح رفع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعين العمل به فاذا
كان استعمال القياس محظورا وانه لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير
مؤثر مع ان مقتضى الاستنا في الترجيح الى افادته للظن كونه من قبيل الجزء المقتضي لتعين
العمل لا من قبيل دفع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم اليه في الاقتضاء هذا كله بنا
على مذهب غير القائلين بمطلق الظن واما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي
بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي لان الخبر المنضم اليه ليس له مدخل في حصول
الظن الفعلي بمضمونه نعم قد يكون الظن مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي
لا يقال ان قاعدة الاشتغال صريحة في اثبات لزوم الاخذ بالقياس في مقام الترجيح

اذ الامر دائر بين التعيين والتخيير ومذهب المشهور فيه التخيير دون التوقف وقد ذهب
الذاهب المتقدم ذكره في كلام المحقق الى تعيين ما يوافق القياس من الخبرين المتعارضين
في لزوم الترجيح بالقياس لانا نقول يحتمل ان يكون الذاهب به بعض العامة او ابن
الجنيد وامثاله ممن يقول بحجية القياس وكلامنا انما هو بناء على عدم حجيته
وعدم وجود القائل بالترجيح به منا نعم ربما يستدل على حجيته بخبر معاذ حين ارسله
النبي ص قاضيا الى اليمن فقال له بم تحكم قال بما في كتاب الله قال ص فان لم تجد قال فبما
في السنة قال ص فان لم تجد قال اجتهد برائي فقال ص الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
بما يحبه الله ورسوله بتقريب ان الاجتهاد بالرأي انما هو الاخذ بالقياس اونحوه والجواب
ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدليل
شرعي فلا يتناول القياس الا على تقدير ثبوت كونه دليلا شرعيا فلو ثبت كونه
دليلا شرعيا بذلك كان دورا وايضا ان هذا مضافا الى ان هذا الخبر مروي بطريق
اخر وفيه انه لما قال معاذ اجتهد برائي قال ص لا بل اكتب الي ابعث اليك فيدل على
خلاف المدعى وربما يستدل ايضا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار بتقريب ان الاعتبار
ماخوذ من العبور وهو التجاوز والقياس تجاوز من حكم الاصل الى فرعه والجواب
ان الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه المتبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل
سلمنا انه حقيقة في التجاوز لكن المراد به هنا انما هو الاتعاظ بقرينة السباق والتفريع
فانه لا معنى لقوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر والنبيذ
بالخمر وقد يجاب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق المجاوزة عن حال شيء الى حال
اخر وهو متناول للاتعاظ الذي هو عبارة عن مجاوزة عن حال الغير الى حال
النفس مع هو محل البحث ولحالها ولا تخصص بالاول ليلزم فساد التفريع والمنافرة والجواب
ان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضي ايجادها في الجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا
تحقق ارادة ايجادها في ضمن الاتعاظ تحقيقا للمناسبة بقي دلالته على وجوبه
في غيره محتملا منفيا باصل العدم فان قلت ان الامر بالاعتبار مفيد للعموم بدليل صحة

الاستثناء

بيان ان القاعدة تقتضي الترجيح بالظن الحاصل من القياس مضافا الى ان القائل به موجود ايضا ١٢ من المصنف

وهاهنا جواب اخر يمكن الخدشة في هذا الخبر [illegible] ... فافهم

مثل ان يقول فاعتبروا الا في الامر الفلاني قلت ان محرز صحة الاستثناء صح

الا استثناء منه لا ينهض قرينة على العموم نعم وقوعه في الكلام ينهض قرينة عليه
لكن انتفائه في المقام معلوم ومما ذكرنا يعلم عدم ثبوت حجية جل وثانيا لا وجه لتعميم
الاعتبار بالنسبة الى القياس بعد ملاحظة الاخبار المتقدمة الناهية عن العمل بالقياس
بل ربما يشعر قوله في ذيل المقبولة ان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
على عدم حسن الاحتياط المذكور لان امره بالوقوف ينبغي ان يكون في مقابل من يأخذ
باحد المتعارضين على نحو ما يقتضيه القياس والاستحسانات العقلية لا في مقابل من
يميل في الاخذ باحد الطرفين من دون ان يلاحظ مرجحا من المرجحات فانه لا ينبغي لاحد ان
يفعل ذلك بل لا ينبغي ان يقول به ذو مسكة بل ربما يدل قوله ع خذ بما خالف القوم فان فيه
الرشاد على عدم صحة الاحتياط فان الاخذ بما يوافق القياس ربما يصدق عليه انه اخذ بما
يوافق العامة بل الخبر المتقدم الذي رواه في عيون اخبار الرضا ع انه قال في حديث طويل
فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله الخ ابلغ فيه اشعارا على ما
ذكرنا من عدم صحة الاحتياط باخذ ما وافق القياس من المتعارضين لانه لو اخذ به يصدق
عليه الاخذ بالاراء وعدم الكف والتثبت والوقوف والتحير الى ان يأتي البيان من عندهم
وقد نهى عن عدم الجميع في الخبر المزبور واحرى بها وبالجملة بعد ما ذكرنا من الاجماع على جواز
التعدي في الترجيح الى المرجحات مط داخلية كانت ام خارجية لا ينبغي التامل فيه سيما بعد ملاحظة
قاعدة الاشتغال وملاحظة ما ذكرنا سابقا من ان المدار في الترجيح الى مجرد كون احد المتعارضين
اقوى ظنا من الاخر وملاحظة ان العلماء قديما وحديثا لم يقتصروا في الترجيح الى المرجحات
المنصوصة بل كلهم مط اعم من القائلين بالظن المطلق او الظن الخاص متفقون على ان
الترجيح لازم عند التعارض مط سواء كان المرجح من المرجحات المنصوصة ام لا وسواء كان من المرجحات
الداخلية او الخارجية حتى ان الاخباريين المنكرين لجواز التعدي مط نرى انهم في مقام العمل
لا يفرقون بين المرجحات المنصوصة وغير المنصوصة الداخلية او الخارجية كما يطلع عليه من
تتبع كلماتهم وهذا في الحقيقة اجماع منهم فتوى وعملا او عملا فقط فاذا لاحظت جملة الادلة المذكورة
منضما لا يبقى لك شبهة في جواز التعدي مط الا القياس وقد علم مما ذكرنا انه لو كان الترجيح

عطف على قوله سواء كان المرجح من المرجحات الداخلية او الخارجية منه

بالنسبة الى العمل ... يقولون بالظن الخاص منه

به في الحقيقة كان ذلك عملا به مثل ما لو رفع به العمل بالخبر السليم عن المعارض والحكم بالرجوع
مع وجوده الى الاصول او الحكم بالعمل بنفس مفاد القياس بعد الغائه الخبر الذي لا معارض له
عن الحجية ولا يعقل فرق بين رفع القياس جواز العمل بالخبر المتكافؤ لخبر اخر وجعله كالمعدوم
حتى يتعين العمل بالاخر وبين رفعه وجوب العمل بالخبر السليم وجعله كالمعدوم حتى يرجع
الى الاصل وفي الاخبار المزبورة مع الاجماع المذكور ما يغني عن العمل به مطلقا فهو
لك الادلة الدالة على جواز التسري في مقام الترجيح مطلقا مخصصة بالاجماع والاخبار
المتقدمين الدالين على حرمة العمل بالقياس بقي في المقام شيء لا بد من التنبيه عليه
وهو ان الترجيح لا يزيد على الاقسام الاربعة لانه لا يخلو اما ان يكون بالسند او الصدور
والمتن او بالمضمون او الدلالة او جهة الصدور والمرجحات التي ذكرها الاصوليون لا تخرج
عن الاربعة بل مآل كلها اليها فان مرجع الترجيح بالمتن ايضا الى الترجيح بالصدور ومرجع الكل
الى الاربعة فنقول اما الاول اي الترجيح بالسند فلا بد في مقام الترجيح من ملاحظته لانه
لو لم يعلم صدوره عن المعصوم ولو علما شرعيا لا يكون وجه لاعتباره فاذا ورد عن احد
المعصومين خبران جحان بانفسهما متكافئان من جهة الدلالة والمرجحات الخارجية كان
اللازم الرجوع الى المرجحات السندية ثم الترجيح بها وقد ذكروا لها صورا اكثرها منها كون
راوي احدهما افقه من راوي الاخر فافقهية الراوي من جملة المرجحات السندية عند التعارض
ورواية الافقه ارجح من غيره والدليل على ذلك من وجوه الاول ظهور الاتفاق على
ذلك فانه اذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على
خبر الاخر ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وابو
بصير والفضل بن يسار ونظائرهم من الحفاظ على رواية من ليس لهذه المثابة الثاني ان
احتراز الافقه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل من خبره يكون اقوى الثالث ان الرواية
اليقينية انما تحصل من الاخذ بخبره لا من خبر المعارض له الرابع مقبولة عمر بن حنظلة
المتقدمة التي وصفها بالموثقة في البحار على ما حكي قال فيه رواه الصدوق في الفقيه وثقة الاسلام
في الكافي بسند موثق لكنه من المشهورات وضعفه منجبر بعمل الاصحاب انتهى اقول في منعه

فاذا كان مرجع الكل اليها فهل اللازم في مقام الترجيح ملاحظة كلها او يكفي ملاحظة بعضها فنقول الخ

موثقة

موثقة المقبولة واخباره كونها ضعيفة مجبرة بالشهرة نظر يعلم وجهه من ايرادنا على صاحب المسالك فنقول اعلم ان صاحب المسالك ضعّف المقبولة المتقدمة فقال ما حاصله ان في طريقها ضعف لكنها مشتهرة بين الاصحاب متفق على العمل بمضمونها فكان ذلك جابرًا للضعف عندهم انتهى اقول ان ما ذكره من الضعف في طريقها محل نظر اذ ليس في سندها سوى داود بن الحصين والنجاشي قد وثقه وعلى تقدير ثبوت وقفه كما نقل عن الشيخ فهو موثق الضعيف كما ذكره وسوى عمر بن حنظلة وهو ممن قد حكى عنه بانه ثقة هذا مضافًا الى ان في السند قبلهما صفوان بن يحيى وقد حكى على تصحيح ما يصح عنه اجماع العصابة وبالجملة ان المقبولة قوية غاية القوة كالصحيح حجة في نفسها مع قطع النظر عن الشهرة الجابرة فتدبر والاقرب ان المراد من الفقه هو المعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين لا المعنى اللغوي الذي هو عبارة عن الفهم الذي فسره بجودة الذهن وان احتمل ايضًا ومنها كون راوي احدهما ازهد من راوي الآخر فالازهدية من المرجحات عند التعارض ورواية الازهد ارجح من رواية غيره لان اجتنابه عن التشاغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل من خبره اقوى ومنها كون راوي احدهما افقهيتها دون الاخر فقفاهة الراوي من جملة المرجحات عند التعارض ورواية الفقيه ارجح من رواية العامي للاتفاق على ذلك ولان البراءة اليقينية تحصل من خبره دون خبر العامي فيجب الاخذ به ومنها كون راوي احدهما اعلم بالعربية من راوي الاخر فيكون الاعلمية بالعربية من المرجحات ورواية الاعلم بها ارجح لان الوثوق به اتم لكونه اعرف بما يرويه ولتمييزه بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فيكون روايته اغلب على الظن ولهذا قدم الاصحاب ما رواه محمد بن مسلم ويزيد بن معوية والفضل بن يسار ونظائرهم على من ليس له تلك الفضيلة اذ رواية من ليس له تلك الفضيلة ابعد من الظن وهل يلحق بالعربية ساير العلوم ام لا الاقرب الترجيح بما يفيد الظن والاقربية الى الواقع ومنها كون راوي احدهما اكثر مجالسة ومخالطة للعلماء دون الاخر فيرجح خبر الاول على خبر الاخر لان جليسهم اعلم بطريق الرواية من غيره ولانه يفطن الاول بما لا يفطن له الاخر فيكون رواية من هو اكثر مجالسة للمحدثين اولى بالترجيح ومنها كون راوي احدهما ممن ظهر وثبت عدالته بالاختبار والمعاشرة فرواية من عرفت عدالته بالاختبار من جملة المرجحات

ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي ثبت عدالته بالتزكية لامكان غلط المزكي
وخطائه فان الخبر ليس كالمعاينة ومنها كون راوي احدهما ممن ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم
معرفة العدالة بذلك من المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية عدل ثبت عدالته
بتزكية غير الاعلم اذ الاول يحصل من روايته الظن القوي بخلاف الاخر ومنها كون راوي
احدهما ازيد فطنة فيرجح على غيره لكثرة ضبطه فالاعتماد على من له الفطنة اكثر من غيره
ومنها كون راوي احدهما اقرب الى النبي عند سماع الحديث فيرجح على الابعد منه فان الظن
الحاصل من قوله اقوى ومنها كون الراوي اكثر واشد حفظا لالفاظ الرسول فيرجح خبره
على من ليس كذلك لان الحجة من قول الرسول ومنها كون راوي احدهما جازما وعالما بما يرويه
فيرجح خبره على من ظن بما يرويه ولا يجزم به لرجحان الظن الحاصل من خبر الاول على الظن
الحاصل من خبر الثاني ومنها كون راوي احدهما معروفا فيرجح خبره على المجهول لانه لا
يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره ومنها كون راوي احدهما مباشرا
فيرجح خبره على خبر غير المباشر وقد ذكر هذا جمع من الاصوليين وقالوا في مقام التمثيل
كرواية ابن رافع ان النبي نكح ميمونة وهو حلال فانه راجح على رواية ابن عباس وهو حرام
لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها من رسول الله فكان اعرف بالحال و
لهذا قدم الصحابة خبر عايشة في ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على خبر غيرها عن النبي
انما الماء من الماء لان عايشة كانت مباشرة واهتمام المباشر اعظم من غيره فكانت اشد
علما بذلك ومنها كون احد الخبرين مما اتفقوا على رفعه الى الرسول فيرجح على ما وقع الخلاف
في رفعه اليه لانه اغلب لحصول الظن والاقربية الى الواقع ومنها كون احد الخبرين مدنيا
فيرجح على المكي لان اغلب المكي قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمكي المتاخر عن المدني قليل
والقليل يلحق بالكثير فيكون العمل على المدني لظن تاخره فيكون ناسخا ومنها كون راوي احد
الخبرين مشهور الاسم فيرجح خبره على خبر غيره ومنها كون راوي احدهما ورعا فيكون الورع
من المرجحات لان الظن بقوله اكثر لكونه محترزا عن الكذب ومنها كون راوي احدهما اورع
من راوي الاخر فالاورعية من المرجحات وهذا مما يدل عليه المقبولة المتقدمة فان فيها الحكم

ماحكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما الى غير ذلك من المرجحات السندية

فمع جميع ذلك يقدم الاقوى على الاضعف اما الثانى اى الترجيح بالمضمون فلانه لا يخفى

مقام الترجيح من ملاحظته فاذا كان مضمون احد الخبرين المتعارضين موافقا للشهرة او الفتوى

والاستقراء والقياس والاولوية الظنية فى وجه الى غير ذلك من اسباب الظنون المطلقة

التى يرجح بها مضمون احد الخبرين فلا بد من الترجيح بها فتدبر والدليل على ذلك فى

تقدم انفا وبالجملة الترجيح بالمضمون يتصور على قسمين الاول ما يجعل مضمون احد الخبرين

اقرب الى الواقع كما اذا كان موافقا للشهرة او الفتوى او الاصل مثلا فانه يرجح على الاخر لكون

مضمونه اقرب الى الواقع من جهة موافقته لاحدهما مثلا فالمرجح يصير مضمونه الثانى ما

لا يجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع بل يجعله اقرب الى الوهم والاعتبار كما اذا دل احدهما

على الوجوب والاخر على الحرمة فبناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة يصير مضمون

الحرمة اقرب الى الوهم والاعتبار عند الشارع بحكم العقل فلا يصير اقرب الى الواقع فهذا

فى الحقيقة لا يصير كالقسم الاول مرجحا لاحدهما لعدم جعل مضمون احدهما اقرب الى الواقع

بل الى الوهم والاعتبار اللهم الا ان يدعى ان الاقربية الى الوهم والاعتبار تجعل مضمونه اقرب

الى الواقع ايضا وهو خلاف التحقيق كما هو واضح واما الثالث اى الترجيح بالدلالة فلانه لا يخفى

مقام الترجيح من ملاحظته حتى يكون لفظه ذا الاعم مجمل ولا ماول مع عدم الدليل على

التاويل فاذا ورد خبران متعارضان مثل ان يكون احدهما دالا على حرمة فعل والاخر دالا

على وجوبه او استحبابه او كراهته او اباحته وان يكون احدهما دالا على صحة معاملة و

الاخر على فسادها وكانا صحيحين فى انفسهما ومتكافئين سندا بحيث لا يزيد سند احدهما

على سند الاخر بوصف يقتضى ترجيحه ولا يرجح احدهما على الاخر مرجح خارجى كالشهرة

ونحوها فلا بد من الرجوع فى ترجيح احدهما على الاخر الى المرجحات باعتبار الدلالة فان وجد

بعض منها كان اللازم الاخذ به والظاهر ان الترجيح بهذا النحو متفق عليه بين الاصحاب بل بين

جميع العقلاء ولولا ذلك لم يقم للدين عمود وقد تقدم الدليل عليه ايضا والحاصل انه لا

اشكال فى صحة الترجيح باعتبار الدلالة وقد ذكروا له صورا كثيرة منها كون احد الخبرين فصيحا

لعل وجه السدود ان عند القياس من المرجحات بعد حجية من القائل بالظن المطلق كما علم وجهه من المصنف مثل ذلك ويعلم من وجهه خروج القياس ايضا من دليل الانسداد فان المرجحات المذكورة فى محله كلها مبنية على القول بحجية الظن المطلق من المصنف

فى المرجحات الخارجية وليس هذا الا من باب التعبد

فرجح

فيرجح على غير الفصيح والركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول لانه افصح العرب والركيك بعيد
عن كلامه بل رده بعضهم لانه ص لفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح وحمل الركيك على انه اتى
الراوي بلفظ من عند نفسه وكيف كان فالفصيح ارجح منه اجماعا كما عن النهاية ايضا
فان قلت ان ما ذكرته انما يتجه لو كان اللازم في نقل الحديث النقل بلفظ المروي عنه وهو
ممنوع لجواز النقل بالمعنى وهو مقتضى جملة من الاخبار وفتوى المعظم بل ربما يدعى ان ذلك هو
الغالب فح لا يتجه ما ذكر لان الفصاحة غير ثابتة في الرواة ولا فقدها مستلزم لظن الكذب فلا
يمكن ترجيح الفصيح بافادته ظن الصدق قلت بعد ما ذكرنا من الاجماع بظهور عدم المخالف لا
ينبغي ريب فيما ذكرنا فتأمل مضافا الى ان الاخذ بالفصيح معينا حينئذ والامر بينه وبين
الركيك احوط واولى كما مر غير مرة ومنها كون احد الخبرين خاصا فيرجح على العام لان العمل
بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل
تأويله وتخصيصه ولا يخفى ان محذور التعطيل فوق محذور التأويل ولانه اقوى في الدلالة
واخص بالمطلوب ولان في تقديمه يعمل بالخبرين جميعا وقد تقدم الكلام فيه في تعارض النص والظاهر
ومنها كون احد الخبرين مقيدا فيقدم على المطلق لما مر في تقديم الخاص على العام ومنها
كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص فيرجح على ما اشتمل على خاص مأول فان الاول مقدم
على الثاني لان تخصيص العام كثير بخلاف تأويل الخاص ولذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر
الظواهر مقررة غير مأولة ومنها كون احد الخبرين عاما لم يدخله التخصيص فيرجح على العام المخصص
لصيرورة الثاني مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه فيكون اولى بالاخذ به والعمل بمضمونه
لعدم تطرق الضعف اليه فعلى هذا فلو كان عاما من وجه وخاصا من وجه يكون مرجحا
على ما هو عام من كل وجه وكذا المطلق من كل وجه وما هو منطوق من كل وجه مقدم على
ما هو مطلق او منطوق من وجه وكذا الحقيقي من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه
دون وجه وقيل وقد يرجح العام المخصص لان ما لم يخصص يكون دلالته على معناه في غاية
الضعف لما قد يمنع منها لشهرة التخصيص في العام حتى صار من المجازات الشائعة التي تحتها المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة ولا كذلك العام الغير المخصص فينبغي ترجيحه عليه وفيه تأمل و [illegible]

وهذا التأمل ان الاجماع سند واما دة مثل هذا الظن الصدق نصحه منه

ذلك من المرجحات الدلالية ثم انه لا ريب في اصل تقديم المرجحات السندية انما الاشكال
في تعارض المرجحات الدلالية مع مثلها وتشخيص موارد الاظهرية في المتعارضين من
حيث الدلالة وليس هنا مورد بيانه بل انما المتكفل لبيانه مبحث تعارض الاحوال من المجاز
والتخصيص والتقييد والاضمار والنسخ وصور التعارض الثنائية بينها خمسة عشر بعضها
من باب دوران الامر بين المتجانسين كالمجاز مع مثله مثلا وبعضها من باب المتخالفين كالمجاز
مع الاضمار مثلا والمقدم انما هو الغالب الشائع في المتعارف كما سيجيء بيان ذلك مفصلا
ثم ان بعض معارضات هذه الاحتمالات الخمسة التي يكون المعارضة بينها من باب المتخالفين
عشر لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد
من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية بعده وتلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد
من تلك الثلثة كلا من الباقيين بعده وتلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه
وهي معارضة واحدة وما يكون المعارضة بينهما من باب المتجانسين خمسة كما هو واضح
اما الرابع اي الترجيح بجهة الصدور والمراد بها العلم بعدم كون الحكم الصادر صادرا على
وجه التقية فانه لو احتمل كونه صادرا على وجه التقية لا يجوز الاستناد اليه بل يجب اولا
نفي ذلك الاحتمال بدليل او امارة ولو شرعية كاصالة عدم التقية واما اذا علم ان احد
المتعارضين صادر على وجه التقية فلا بد في مقام العمل من ترجيح الاخر عليه ثم ان التقية
قسمان قسم يكون من باب الكذب وقسم يكون من باب التورية والايهام وهو ان يطلق لفظ
له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد اعتمادا على قرينة خفية فان الخبر الصادر تقية يحتمل
ان يراد به ظاهره فيكون من باب الكذب المجوز لمصلحة ويحتمل ان يراد منه تاويل مختف على
المخاطب فيكون من باب التورية والاليق بشان الامام ع هو الثاني لان الكذب لا يليق
بشانه خصوصا اذا قلنا بحرمة الكذب مطلقا او لا مع التمكن من التورية والتقية على نحو
التورية في كلامهم ع وكلام غيرهم كثيرة اما الاول مثل ما روي عن علي ع لما سئله بعض اهل
العراق وقال كم اية تقرء في صلوة الزوال فقال ع ثمانون ولم يعد السائل فقال ع هذا يظن
انه من اهل الادراك فقيل له ع ما اردت بذلك وما هذه الايات فقال اردت منها ما يقرء في

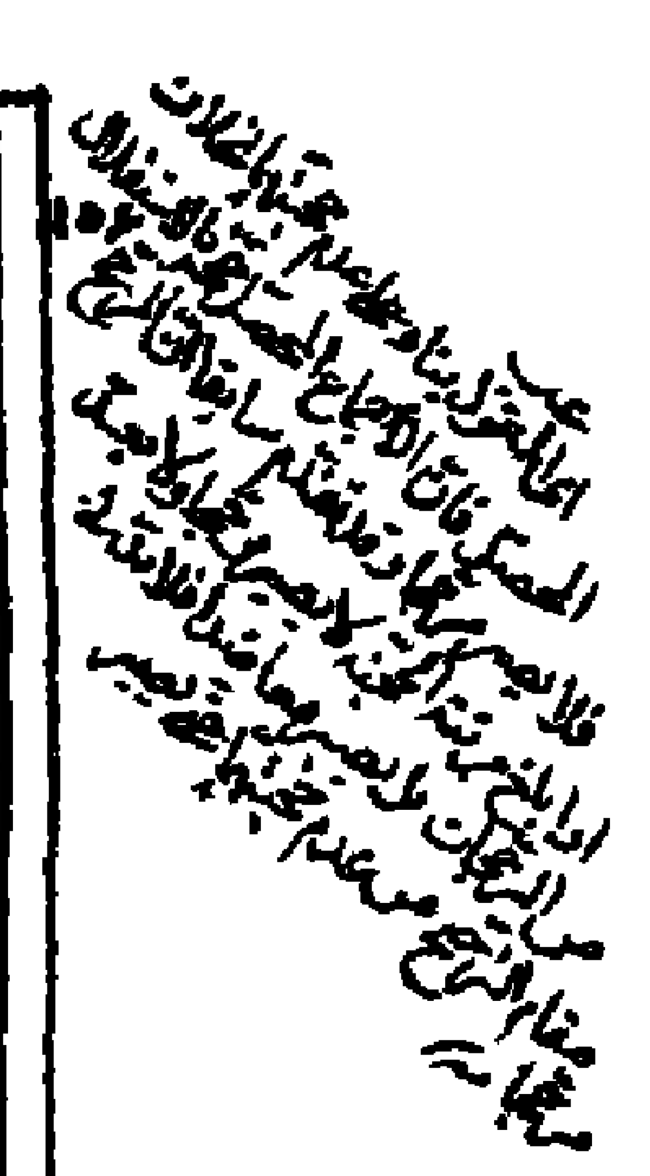
تأمل

نافلة الزوال فاتحة الكتاب والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ونافلة الزوال ثمان ركعات وفيها تقية أخرى
من جهة ان السورة ازيد من ثلث آيات الا ان لا يكون البسملة جزء منها اصلا او من الشق كما هو
مذهب بعض العامة ويحسب اثنان منها آية واحدة او يكون البسملة جزء منها ويحسب
الجميع اثنين ومثل ما روي في الوسائل عن حريز عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اناسا رووا
عن امير المؤمنين عليه السلام انه صلى اربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم فقال يا زرارة
ان امير المؤمنين صلى خلف فاسق فلما صلى وانصرف قام امير المؤمنين فصلى اربع ركعات لم
يفصل بينهن بتسليم فقال له رجل الى جنبه يا ابا الحسن صليت اربع ركعات قال انها اربع ركعات
مشبهات فسكت فوالله ما عقل ما قال ومثل ما روي في جواب الصادق حين سئل في مجلس الخليفة
عن الشيخين فقال هما امامان عادلان قاسطان كانا على الحق فماتا عليه عليهما رحمة الله يوم القيمة
فلما قام من المجلس تبعه بعض اصحابه وقال يا ابن رسول الله قد مدحت ابا بكر وعمر هذا اليوم
فقال انت لا تفهم معنى ما قلت فقال بينه لي فقال اما قولي هما امامان فهو اشارة الى قوله تعالى
وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما قولي قاسطان فهو المراد من قوله عز من قائل واما القاسطون فكانوا
لجهنم حطبا واما قولي كانا على الحق فهو من المكاونة او الكون ومعناه انهما كانا وثبا على حق غيرهما
لان الخلافة حق علي بن ابي طالب ع وكذا ماتا عليه فانهم لم يتوبوا بل استمروا على افعالهم القبيحة الى
ان ماتوا وقولي عليهما رحمة الله المراد به النبي بدليل قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فهو الحاكم
والقاضي الشاهد على ما فعلوه يوم القيمة فقال فرجت عني فرج الله عنك فانظر كيف اراد عليه السلام
من الالفاظ المذكورة معانيها البعيدة اعتمادا على قرائن خفية لم يطلع عليها خصماء المجالس
واما الثاني فمثل قصة مؤمن آل فرعون فانه بعد سؤال بعض اهل مجلس فرعون من ربكم ومن خالقكم
ومن رازقكم ومن حافظكم وجوابهم في الجميع انه هو الفرعون لا غير قال اشهدوا ان ربكم ربي وخالقكم خالقي
ورازقكم رازقي وحافظكم حافظي الى غير ذلك من الوقائع الواقعة في كلامهم وكلام غيرهم على نحو التورية
وهي اكثر من ان يحصى واعلم ان التورية كالاستخدام وبطون القرآن ليس من باب استعمال اللفظ في معنيين
الحقيقية او المجازية او الحقيقية والمجازية حتى يستدل بها على جوازه اما الاستخدام فانه وان كان قد يتخيل ان
مبناه على استعمال اللفظ في معنيين لجعلهما المعنى الذي يرجع الضمير اليه باعتباره الآخر في ما اسند اليه الحكم

النقد او علق عليه مما يغاير المعنى الاول لكنه باطل جدا بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هنا الا
في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى آخر لا يستلزم استعماله فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه
ولو بالالتزام ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظاهر من الضمير عوده الى المعنى المراد من
اللفظ دون غيره واما البطون فانه وان كان قد ورد في كثير من الاخبار ان للقرآن سبعة بطون وسبعين بطنا
وورد في بعضها تفسير بعض البطون الا انه ليس من هذا الباب جدا اما اولا فلجواز ان يكون
بطون القرآن بطونا لظاهره وان لم نطلع على فهمها منا على التوقيف بينها فيكون مرادة بارادته واما ثانيا
فلجواز ان يكون مستعملا في معنا الظاهر ويكون دلالته على بقية المعاني من باب التنبيه والايماء كما في الكناية
واما ثالثا فلامكان ان يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على
ان الكل مراد باستعمال واحد لكنه خلاف الظاهر وبعيد جدا ولقائل ان يقول فالاحتمال ان يكون القرآن عبارة
عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ان يراد بتاليفها ما يصلح له مما فوق المعنى الواحد وهو خارج
عن محل البحث واما التورية فانه وان كان قد يظن انها من هذا الباب لكنه فاسد ايضا اذ المقصود ليس
الا المعنى المخالف للظاهر واما المعنى الظاهر فهو غير مراد منها وانما يتوهمه السامع تعويلا على الظاهر ولو اراده
المتكلم ايضا لوقع في الكذب ولم ينفعه ارادة خلاف الظاهر معه وبالجملة فقد ذكرنا ان الترجيح لا يزيد على الاقسام
الاربعة لكن التحقيق بعد التامل والانصاف انه لا يزيد على الاقسام الثلثة اعني الصدور والدلالة ووجه الصدور
(اي الصدور ووجه الصدور والدلالة والمضمون)
فانه كما ان الترجيح بالمتن كان يكون احد الخبرين فصيحا والاخر ركيكا في الحقيقة راجع الى الترجيح بالصدور فان
الفصيح كما انه اقوى منه من حيث المتن يصير اقوى من حيث الصدور منه ايضا ففي الحقيقة ليس
الترجيح بالمتن غير الترجيح بالصدور فكذلك فيما نحن فيه فان الترجيح بالمضمون اي بالمرجحات الخارجية كالشهرة
مثلا في الحقيقة راجع الى المرجحات الثلثة الداخلية بيانه ان مضمون احد الخبرين اذا كان موافقا للشهرة
مثلا يصير قريبا الى الواقع ويحصل الظن بان هذا الخبر في الواقع اما ان يكون قويا من حيث الصدور
او الدلالة او جهة الصدور واما ان يكون قويا من حيث المجموع فانه يمكن ان يكون هذا الخبر الموافق للشهرة في الحقيقة والواقع
صادرا عن المعصوم لكون راويه عدلا مثلا او واضحا من حيث الدلالة او مخالفا للعامة لو لم يصل على وجه التقية بدون
الآخر فيؤول الترجيح بالمضمون الى احد الاقسام الثلثة المزبورة او جميعها بصيرة شعاعها فحينئذ ليس الترجيح بالمرجحات
الخارجية غير الترجيح بالمرجحات الداخلية التي هي من المرجحات الداخلية كما في مثل لو تعارض الخبران الصادران

(هامش: من حيث الدلالة من ... من حيث المتن ... فاذا كان ...)

(هامش: التي هي ... الاقسام الثلثة المذكورة فلذلك ... من الجهات الثلثة)



الائمة فانه يمكن ان يكون احدهما راجحا من الاخر من حيث السند والدلالة او جهة الصدور

او من حيث المجموع او يمكن من الجهتين كالخبرين الصادرين عن النبي فانه يمكن ان يرجح

احدهما على الاخر من حيث السند والدلالة او من حيث السند والدلالة اذ لا تقية في

اخبار النبي صلى الله عليه واله او يمكن من جهة واحدة فقط كالدليلين المتعارضين

الكتابيين فانه يمكن ان يرجح احدهما على الاخر من حيث الدلالة فقط فان صدور الكتاب

قطعي ولا تقية فيه فينحصر اعتبار الترجيح فيه الى الدلالة فقط واما ان يمكن الترجيح من

جهة الدليل اللبي الذي هو من المرجحات الخارجية كالاجماع والشهرة مثلا فيمكن

ان يقال ان الترجيح ح انما يكون من حيث الدلالة لان الشهرة مثلا انما يجعل مضمون احد

الخبرين اقرب الى الواقع فيقوى من حيث الدلالة على الاخر فان الدليل اللبي نظره الى الدلالة

لا السند او جهة الصدور ويمكن ايضا ان يجعل الدليل اللبي مضمون احد الخبرين اقرب الى

الواقع فيصير الطرف المرجوح الذي ليس مطابقا للشهرة مثلا موهونا وضعيفا في

الحقيقة اما من حيث السند او الدلالة او جهة الصدور او من حيث المجموع فان الطرف

الضعيف في الواقع ضعفه لا يخلو من الجهات الاربعة المزبورة كلا او بعضا في ترجع

مآل المرجحات الخارجية الى المرجحات الداخلية فتأمل ولا نطيل الكلام بذكر المرجحات

الخارجية هنا بل انما نكتفي بذكر المرجحات الثلثة الداخلية ونقول اما الدلالة فقد تقدم

الكلام فيها واما السند والصدور فقد تقدم ايضا انه اذا كان احد الخبرين صادرا

عن الافقه والاعدل مثلا يرجح على الاخر بلا اشكال للادلة المتقدمة ومعنى الترجيح

من حيث الصدور ان يكون احتمال عدم صدور هذا الخبر اضعف من احتمال عدم صدور

ذلك الخبر والمرجحات السندية لا ضبط لها ولا ينحصر في الامور المذكورة المتقدمة بل

كلما افاد الظن بالترجيح باعتبار السند كان معتبرا والظاهر انه لا اختلاف فيه بينهم

كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم فان الاصل حجية الظن في الاحكام الشرعية كما عليه

الطائفة ولذا لم يناقش احد من الخاصة والعامة في اعتبار الظن هنا باعتبار قيام الدليل

على حجيته فاذا كان الامر دائرا مدار الظن ولا ضبط لها فلا نطيل الكلام في هذا المقام

وان قلنا باصالة عدم حجية الظن فتأمل

لكن

لكن بقي شئ وهو انه قد ذكرنا ان الترجيح من حيث المتن راجع الى الترجيح من حيث الصدور لكنه قد يتخلف في بعض الموارد كما لو تاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله فقصر وان لم يفعل فقد والله خالف رسول الله على ما لم تكن متاكد الدلالة كبعض الاخبار الدالة على الاتمام فاذا وجدنا المتاكد على غيره فنقول ان بعض الاخبار الدالة على الاتمام انما هو في صورة قصد الاقامة فترجيح المتاكد من حيث المتن على غيره ح لا ينحصر في ان يرجع الى الصدور بل يمكن ان يرجع الى الجهات الاربعة المتقدمة لانه يمكن ان يكون المتاكد راجح من غيره من حيث الصدور او الدلالة او جهة الصدور او من حيث المجموع واما جهة الصدور فقد تقدم معناها وانه لا بد في مقام الترجيح من ملاحظة موافقة العامة ومخالفتها حتى يعلم عدم كون الحكم الصادر صادرا على وجه التقية ولا ريب في كونها جائزة وربما وجب ولذا قد اعرض الامام في بعض الموارد عن جواب السائل الى غيره كما سئل عن قول المبين في اخر السبع المثاني اي عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل عن بيان حكم السؤال الى تفسير الاية لاجل لزوم التقية ووجوبها وسيجيء تفصيل ذلك في الخاتمة انشاء ثم ان التقية اما لغة فبمعنى الحذر وهي اسم مصدر للاتقاء ومرادف للتقات على ما قيل يقال اتقيت الشئ تقية وتقاء ككساء حذرته كما في القاموس واما اصطلاحا فهي بيان الحكم على طبق العامة مع عدم كونه موافقا للواقع كما هو المش وبعبارة اخرى هي اظهار موافقة اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقيل بانها بيان الحكم على خلاف الواقع طابق العامة ام لا لمصلحة حفظ نفوس الشيعة بسبب القاء الخلاف بين كلمتهم والاصل في ذلك قبل الاجماع ما اشتهر في اقوال اهل البيت عليهم السلام وافعالهم وقد قيل في قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ان معناه اعلمكم بالتقية وعن الصادق ع التقية ديني ودين ابائي وناهيك بقول امير المؤمنين عليه السلام فاما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة والاخبار الواردة في هذا المقام كثيرة وقد ذكرنا جملة منها ولا باس بذكر جملة منها ايضا فمنها ما رواه في الكافي

في الموثق عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال سألته عن مسألة فاجابني فيها ثم جاءه رجل
آخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاءه آخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما
اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل العراق
من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بخلاف ما اجبت به صاحبه فقال يا
زرارة ان هذا خير لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا
وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله ع شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم
يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه ومنها ما رواه الشيخ في العدة
عن الصادق ع مرسلا انه سئل عن اختلاف اصحابنا في المواقيت قال انا خالفت بينهم ومنها
ما رواه الشيخ في التهذيب في الصحيح على الظاهر على ما قيل عن سالم بن ابي خديجة عن ابي
عبد الله ع قال سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي
العصر وبعضهم الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم
ومنها ما رواه في الاحتجاج ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا قال ذلك من قبلي
ومنها ما رواه في الكافي بسنده فيه عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله ع فسأله رجل
عن آية من كتاب الله تعالى فاخبره بها ثم دخل داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف
ما اخبر به الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله الى ان قال فبينما انا كذلك اذ دخل عليه
آخر فسأله عن تلك الآية فخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك منه
تقية ثم التفت الي وقال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن
او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى
رسول الله ص فقد فوض الينا الحديث ومنها خبر الحسن بن جهم قال قلت للعبد الصالح الى
ان قال فيروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ فقال خذ بما خالف
القوم وما وافق القوم فاجتنبه ومنها ما رواه في معاني الاخبار عن الخزاز عمن حدثه
عن ابي الحسن ع انا فعلت ذلك بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم ومنها ما رواه
محمد بن [illegible] عن ابي عبد الله ع قال قلت كيف نصنع بالخبرين المختلفين [illegible] خبران

وابقى لنا ولكم
نسخه

مختلفان فانظروا الى ما يخالف العامة فخذوه وانظروا الى ما لا يخالف اخبارهم فدعوه
منها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه فخالفوهم فانهم من الحنفية
على شيء ومنها خبر داود بن حصين عمن ذكره عن ابي عبد الله قال ما جعل الله خيرا في اتباع
غيرنا ومن وافق عدونا في قول وفعل فليس منا ولا نحن منهم ومنها المقبولة المتقدمة ومنها
خبر الارجاني الذي قد تقدم الكلام فيه في اثبات كون المدار في الترجيح على مجرد القوة ومنها
ما رواه علي بن اسباط عن الرضا وما رواه الشيخ في باب الخلع عن زرارة عن ابي عبد الله قال
ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية الحديث وقد تقدم ذكرها بعد ذكر خبر الارجاني
الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الباب فاذا تبين لك الحال بعد ملاحظة الاخبار المذكورة
من انه لا ريب في ان مخالفة العامة من المرجحات فاعلم انه يرجح المخالف على الموافق لاحتمال
التقية فيه كما اشير اليه في الاخبار المذكورة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم او الذين
يعاصرون الامام المروي عنه او يعاصرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان
التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه وح اذا
كان كل واحد من الخبرين موافقا لبعضهم مخالفا للآخرين منهم وجب الرجوع الى ما يرجح
في النظر ملاحظة التقية منه وقد يعلم ذلك من اشتهار فتوى احد البعضين في زمان
الصدور ويتبين ذلك بمراجعة اهل النقل والتاريخ فقد نقل عن تواريخ العامة ان
مدار اهل الكوفة في عصر الصادق كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر
واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل البصرة
على فتاوى عثمان وسوادة واهل الشام على فتاوى الاوزاعي والوليد واهل مصر على فتاوى
الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك وكان فيهم اهل الفتاوى من
غير هؤلاء كعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري وسعيد بن المسيب هكذا كانوا
مختلفين حتى استقرت مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من
التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او القرينة الخاصة كقول
الصادق حين حكي له فتوى ابن ابي ليلى في بعض مسائل الوصية اما قول ابن ابي ليلى فلا استطيع

فانهم ليسوا من الحنفية على شيء ل

ردّه او المناسبة لحال الراوي او المروي عنه وغير ذلك فلا يجوز الحمل بمجرد موافقته لبعض
على اي نحو يكون وكفاية مجرد الاحتمال انّما يتحقق لا احتمال في الاخر اصلا اليس بعيد فتدبّر
ثم انّ الكلام هنا يقع في مقامين الاول في بيان المعنى المراد من ترجيح احد الخبرين بمخالفة
العامّة فالوجه في الترجيح بها احد الامرين الاول كون الخبر المخالف ابعد من التقيّة كما علّل
به الشيخ والمحقق على ما قيل واذا كان المراد من المخالفة الابعدية من التقية فيصير المخالفة
كاشفة عن وجه صدور الخبر ويؤيد هذا من الاخبار الخبر المتقدم الذي رواه الشيخ في باب
الخلع من ان ما سمعت منّي يشبه قول الناس ففيه التقية الحديث على انّ الخبر المزبور
مسوق لبيان احكم المتناقضين وان المحكي عنه مع عدالة الحاكي كالمسموع منه وانّ
القضيّة غالبية لكذب الدائمة فالظاهر من هذا الخبر انّ الوجه في اخذ المخالف وترك
الموافق انّما هو مجرد ابعدية المخالف عن التقية لا غير وبعبارة اخرى انّ المخالفة كاشفة
عن الفتوى وعدم التقية بخلاف الموافقة فانّها يحتمل الفتوى والتقية فيحكم بصدور
الموافق تقية الثاني كون الخبر المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع واذا كان المراد من
المخالفة اقربية مضمون المخالف الى الواقع فيصير كاشفا عن مطابقة مضمون احدهما
للواقع ويؤيد هذا كثير من الاخبار المتقدمة كقوله ع في تعليل الحكم المذكور ما خالف
العامّة ففيه الرشاد وقوله ع فانّ الرشد في خلافهم فانّ هذه القضية قضية غالبية
لا دائمة كما اشرنا اليه سابقا فيدلّ على انّه يكفي في الترجيح الظنّ بكون الرشد في مضمون
احد الخبرين وانّه اقرب الى الواقع واصرح من هذين الخبرين في التعليل بالوجه الذي كونه
خبر الارجاني المتقدم قال قال ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامّة الى ان قال
وكانوا يسألون امير المؤمنين ع عن الشئ الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشئ جعلوا الضدّ له
من عند انفسهم ليلبسوا على الناس ويكفي في صدق هذا الخبر سلوك اهل الباطل مع الائمة
على هذا النهج تبعا لسلفهم المعاندين حتى انّ ابا حنيفة حكى عنه انّه قال خالفت جعفرا
في كل ما يقول او يفعل لكنّي لا ادري هل يغمض عينيه في الركوع او يفتحهما ويؤيد هذا
التعليل ايضا ما رواه علي بن اسباط عن الرضا ع حيث قال ع ائت فقيه البلد فاستفته الى ان

والمراد من الحكم المذكور هو الاخذ بما خالف العامّة منه

اي كون المراد من المخالفة هو اقربية مضمون المخالف الى الواقع منه

وقد تقدم ذكر هذا الحديث ايضا منه

قال بعد بخلافه فان الحق فيه وبالجملة ان تعليل الاخذ بخلاف العامة في الروايات المزبورة
بكونه اقرب الى الواقع حتى انه جعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع اليه في البلد ظاهر
في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارة في كون مضمونه مظنة الرشد ثم انه بعد
ما عرفت ان الوجه في الترجيح بالمخالفة احد الوجهين اما كون الخبر المخالف ابعد عن التقية واما
كون الخبر المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع وان الفرق بين الوجهين ان الاول كاشف
عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع فاعلم ان الثمرة انما
تظهر في تعارض النص والاظهر مع الظاهر بيان ذلك مثلا انه قد ورد في الصحيح اذا استيقن
انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل الصلوة استقبالا وفي الموثق بل القريب لحدها
من الصحيح لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة وفي الصحيح الآخر ما مضمونه انه اذا جلس
في الرابعة بقدر التشهد ثم قام وزاد ركعة صحت صلوته والسيد في الرياض بعد اختياره بطلان
الصلوة بزيادة ركعة للاخبار المتقدمة قال مضافا الى بعض الاخبار المنجبر ضعفها بالشهرة و
المخالفة للعامة في رجل صلى العصر ست ركعات او خمس ركعات قال ان استيقن انه صلى
خمسا او ستا فليعد خلافا للاسكافي فلا اعادة في الرابعة ان جلس بعدها بقدر التشهد
واختاره الفاضلان في المعتبر والتحرير والمختلف للصحيحين ولان نسيان التشهد غير مبطل فاذا
جلس بقدره فقد فصل بين الفرض والزيادة وفيهما نظر لضعف الثاني بان تحقق الجلوس
بقدره يقتضي عدم وقوع الزيادة في اثناء الصلوة والخبرين بان الظاهر ان المراد من الجلوس فيهما بقدر
التشهد تشهد لشيوع مثل هذا الاطلاق وتردد تحقق الجلوس بقدره من دون الاتيان به ولو سلم
ففي مكافاتهما لما مر من الادلة مناقشة واضحة سيما بعد احتمالهما الحمل على التقية كما صرح به
جماعة حاكين القول بمضمونهما عن ابي حنيفة المشهور رايه في جميع الازمنة وعليه اكثر العامة
انتهى ويمكن ان يناقش فيما يظهر وجهه بالتدبر فيما نذكر من التفصيل حيث لم نقل به فنقول الاول
عام وظاهر ومخالف للعامة والثاني نص او اظهر وموافق للعامة فيقع التعارض بينهما ويرجح
الثاني على الاول من حيث الدلالة والاول على الثاني من حيث مخالفة العامة فان قلنا بان
المراد من المخالفة هو الوجه الاول اي كون المخالفة ابعد من التقية فيقدم ح الخبر الثاني على

الأول ويرجح عليه لأن المرجح في الخبر الثاني انما هو الدلالة وقد تقدم ان الترجيح من
حيث الدلالة مقدم على الترجيح من حيث الصدور وجهة الصدور وان قلنا بان المراد
من المخالفة هو الوجه الثاني اي كون المخالفة اقرب من حيث المضمون الى الواقع في
الخبر الأول يقدم على الثاني لأن حجية الخبر الثاني الذي هو اقوى من حيث الدلالة انما
هو من باب الظن النوعي والخبر الأول الذي هو اقوى من حيث المخالفة للعامة وان
كان حجيته ايضا من باب الظن النوعي الا انه اذا كان المراد من المخالفة الاقربية
من حيث المضمون الى الواقع فيحصل منه الظن الشخصي دون الثاني ومن البين ان
الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي في تقديم الخبر الاول على الثاني وبعبارة اخرى
ان الظاهر ح مقدم على الاظهر حيث يستفيد من الظاهر الظن الشخصي ومن الاظهر
الظن النوعي بالاتفاق فتم ثم ان التامل الصادق يرشد الى ان ذهاب السيد الى
خلاف ما مر في حكم النص والظاهر من تقديم النص على الظاهر كما هو مقتضى الجمع
وحمله الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة وتبعيته للشيخ في هذه
المسئلة اعني مسئلة من زاد في صلوته ركعة حيث حمل ما ورد في صحة صلوة من
جلس في الرابعة بقدر التشهد الذي هو الخاص على التقية وعمل على عمومات الزيادة
لا يخ من الاشكال لان الشيخ ره كانه بنى على مذهبه في العدة والاستبصار من
ملاحظة المرجحات قبل حمل احد الخبرين على الاخر وعلى استفادته الحكم من قرائن
اخر غير موافقة مذهب العامة ولم يعلم موافقة السيد له فيما ذكر في الكتابين
فلو فرضنا ان مختاره كان ذلك فيرد عليه ما يرد على الشيخ كما سيجيء انش تعريضا به
عند نقل عبارته فيهما فما اختاره الاسكافي والفاضلان لا يخ عن قوة فانه اذا كان
الخبر الذي هو اقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الاضعف المخالف لان
الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح هذا اذا تعارض
الترجيح من حيث الدلالة مع الترجيح من حيث جهة الصدور واما اذا تعارض الترجيح
من حيث الصدور مع الترجيح من حيث جهة الصدور مثل ان يكون راوي احد

او الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي منه

الخبرين اعدل وراوي الآخر عادلا لكنه كان مخالفا للعامة فح ان قلنا بان المراد من
المخالفة هو الوجه الثاني فلا ريب في ان الخبر المخالف للعامة مقدم على الخبر الراجح
من حيث الصدور فانا قد ذكرنا آنفا انه اذا تعارض الترجيح من حيث الدلالة مع
الترجيح من حيث جهة الصدور وقلنا بان المراد من المخالفة هو الوجه الثاني تقدم
الترجيح من حيث جهة الصدور على الترجيح من حيث الدلالة واذا كان الحكم في تعارضهما
تقدم جهة الصدور على الدلالة ففي صورة تعارض الصدور مع جهة الصدور
يصير الحكم تقدم جهة الصدور على الصدور بطريق اولى فيقدم جهة الصدور
على الصدور وان قلنا بان المراد من المخالفة هو الوجه الاول لم يقع التعارض
بين جهة الصدور والصدور وسيأتي ان ايهما يقدم على الآخر وبالجملة اذا
تبين لك الحال وظهر لك ان مخالفة العامة من المرجحات للاخبار المتعارضة فحينئذ يدور
الامر بين لزوم الاخذ بما خالف العامة والتخيير بينه وبين معارضه فاللازم والمتعين
هو الاخذ بالاول وعلمت ان الوجه في اعتبارها امران فاعلم ايضا ان غاية ما يمكن ان
يقال في وجه كونه مرجحا وجوه واحتمالات اربعة الاول التعبد الصرف بمعنى ان الشارع جعل
مخالفة العامة ميزانا لوجوب اخذ ما خالف العامة وترك ما وافقهم فكلما كان الخبر مخالفا
للعامة يجب اخذه تعبدا ويؤيده ظاهر كثير من الاخبار والمحكي عن المحقق استظهاره
من الشيخ ره الثاني كون المخالفة للعامة اقرب الى الواقع مما وافقهم وهذا معنى قولهم ان
الرشد في خلافهم فيصير او يقوى نظرا الى ان الغالب كون ما وافقهم مخالفا للحق والواقع
ويسمى بالترجيح المضموني ايضا وهذا مما يستفاد من كثير من الاخبار كخبر الارجاني وعلي بن
اسباط وغيرهما كما ذكرنا آنفا الثالث كون المخالفة ابعد من التقية ولا يحتملها ويحتمل بصدور
الموافق تقية فان الموافق يحتمل الفتوى والتقية بخلاف المخالف فانه كاشف عن عدم
التقية وقد تقدم ما يؤيده من الاخبار ثم ان المحكي عن المحقق كلام لا باس بذكره وهو
انه قال ره في المعارج المسألة الثامنة قال الشيخ اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد
عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم ثم قال ره والظاهر ان احتجاجه في

ذلك بروايته روية عن الصادق وهو اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الاعبد لا يحتمل الا الفتوى الموافق للعامة يحتمل التقية وجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما يجوز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعيا لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل انتهى كلامه رفع مقامه ويرد عليه اولا ان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لو يثبت صحته فلا ينهض حجة لكن لا ينحصر الاحتجاج بهذا الخبر المروي عن الصادق فان الرواية بالغة حد التواتر المعنوي فان كثيرا من الاخبار تفيد هذا المعنى وثانيا ان ما اورده المحقق من معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التاويل فيه ان الكلام فيما اذا استوى الخبران في جميع الاحتمالات المحتملة المتطرقة في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى على التاويل مشترك كيف لو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التاويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التاويل في الخبر المخالف لان النص والظاهر لا يرجع فيهما الى المرجحات والخبر جيء المعالم عن الايراد بما توضيحه ان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر واغلب وذلك كاف في الترجيح فمعارضة الدليل العقلي بما ذكره من احتمال التاويل كما ترى فانه مجرد احتمال لا يمكن المصير اليه بخلاف احتمال التقية مع ان قوله وهو اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد محل نظر كما اشرنا اليه هذا كلام الشيخ لا يخلو عن قوة وفيه منع اظهرية واغلبية التقية في الاخبار من التاويل مع ان كلامه مشعر بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التاويل وقد عرفت خروج ذلك عن محل الكلام وبالجملة التحقيق

هنا انه لو كان موافقة احد الخبرين لمذهب العامة يوجب بانه الظن على مخالفة
باعتبار ظهور التقية فيه فلا اشكال في كون ذلك موجبا للترجيح لاصالة حجية الظن
مط لغلبة الترجيح بما يفيد الظن ولظهور اتفاقهم على صحة الترجيح بكل ما يفيد الظن
سوى القياس ونحوه وان لم يكن ذلك موجبا للظن ففي الترجيح به تعبدا اشكال من
اطلاق الاخبار المذكوره ومن الاصل وندرة الترجيح تعبدا وظهور اتفاق المعظم
على ان المناط في الترجيح على الظن ومعارضة الاخبار المذكورة بالعمومات القطعية
المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة
حصول الظن بالترجيح من هذه العمومات من قبيل تعارض العامين من وجه
كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع هذه العمومات ورجحانها يؤيدها اطلاق جملة
من الاخبار الدالة على التخيير فتدبر ثم ان الفرق بين الوجوه الثلثة واضح واما بين الاول
اى التعبد والاخيرين فواضح واما بين الوجه الثاني والثالث فقد تقدم الترجيح على
كون مخالفة العامة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مصلحة مخالفة الواقع لو فرض
حصولها وبعبارة اخرى حسن بمجرد المخالفة لهم فمرجع هذا المرجح ليس الا الاقربية الى
الواقع بل نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ويؤيده خبر حسين بن خالد شيعتنا
المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا وخبر
داود بن الحصين المتقدم حيث قال من وافق عدونا في قول او فعل فليس منا ولا
نحن منهم فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله خالفوهم ما استطعتم واذا علمت
الاحتمالات الاربعة فحين تعارض جهة الصدور مع الترجيح من حيث الدلالة او الصدور
يقدم الترجيح من حيث جهة الصدور بناء على الاحتمال الاول والرابع عليهما لانه
من الواضح البين انهما لو كانا اعتبارهما من باب التعبد ومن باب كونها مشتملة
على مصلحة يتدارك بها مصلحة مخالفة الواقع حين حصولها يقدم على الترجيح من حيث
الدلالة او الصدور وهل يقدم ايض بناء على الوجه الثاني عليهما ام لا فقد تقدم الكلام
فيه مفصلا بقي الكلام بناء على الاحتمال الثالث فهل يقدم عليهما ام لا ربما يقوى ان الظاهر

اى كون المخالفة اصد من التقية

ان جهة الصدور يقدم على الصدور رأسا لكنه في غاية الاشكال فلو لم نقل بالعكس
فلا اقل لنا ان نقول ان احدهما اقوى من الآخر من حيث جهة الصدور والآخر اقوى
من الآخر من حيث الصدور لان راويه اعدل فيتعارضان ويتعادلان لا انه كيف يصح الحكم
بتقديم جهة الصدور عليه وسيأتي توضيح الكلام واما تقديمه على الترجيح من حيث
الدلالة فمن البين ان الترجيح الدلالي مقدم على جهة الصدوري في هذا الاحتمال
كما مر وبما يوضح الذي في ايدينا اليوم هو الاحتمال الثالث اي كون المخالفة ابعد
من التقية بيانه ان المراد من المخالفة هو المخالفة لجميع العامة وانما يمكن لنا العلم
على مذهب جميعهم في اكثر المسائل فاذا لم يمكن العلم لنا بمذهب جميعهم فلا يعلم
مخالفة العامة لنا الا في بعض الموارد القليلة مثل ما يستفاد من كلام السيد
المرتضى في بعض الموارد وهذا مخالف لسيرتهم فح لا يجري الاحتمالات الثلثة لانه اذا
لم نعلم مذهبهم فكيف يجوز ان نقول يجب اخذ المخالف من باب التعبد او اقربية المضمون
الى الواقع او كون مخالفة العامة مشتملا على مصلحة يتدارك به مصلحة مخالفة
الواقع فلا يبقى من الوجوه الا الاحتمال الثالث فتدبر ويدور الامر فيه مدار الاحتمال اذ ربما
يحصل في احدهما احتمال اقوى من الاحتمال الذي في الآخر بانه مخالف للعامة وربما
يحصل في احدهما احتمال كونه مخالفا لهم ولم يتحقق الاحتمال في الآخر اصلا فبنا على
ان المراد من مخالفة العامة هو الاحتمال الثالث وليس في ايدينا غيره لا يكون من
المرجحات المنصوصة بل يكون من المرجحات الغير المنصوصة التي استفدنا اعتبارها من
الاخبار حيث قلنا انه يجب تقديم ما ليس فيه الريب فيصير من المرجحات التي يقوى
بها صدور الخبر كعلو الاسناد والاضبطية حيث يقدمان على الضابط وما ليس كذلك بحسب
السند ويقوى بها اخرى يصير من المرجحات الصدورية لا المنصوصة والاولى ان يقرر بتقرير
آخر ويقال ان الوجه الاول مع بعده عن مقام ترجيح احد الخبرين بالمناط اعتبارها على الكشف
النوعي ينافيه التعليل المذكور في الاخبار المستفيضة المذكورة اعني قولهم ان الرشد
فيه والحق فيه ومنه يظهر ضعف الوجه الرابع مضافا الى صريح خبر ابي بصير المتقدم حيث

على نامه الريبة

قال

قال في آخر فخالفوهم فانّهم ليسوا من الحنفيّة في شيء فانّ ترجيح الامر بمخالفتهم على مخالفة احكامهم للواقع لا على مجرّد حسن المخالفة لهم فتعيّن الوجه الثّاني لكثرة ما يدلّ عليه من الاخبار او الوجه الثّالث للخبر بورودها بالشّم ثمّ انّ التقيّة قد يكون من حيث اخبارهم الّتي رووها كما هو المصرّح به في بعض الاخبار لكن الظاهر انّ ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا الى الفتوى وقد يكون من حيث فتواهم وهو الظاهر من اطلاق موافقة العامّة في الاخبار وقد يكون من حيث كونه اشبه بقواعدهم الفاسدة واصول دينهم وفروعه وح ربّما يخرج الخبر عن الحجّية ولو مع عدم المعارض كما يدلّ عليه عموم الموصول في بعض الاخبار وقد يكون من حيث عملهم كما يدلّ عليه قوله في المقبولة ما هم اليه اميل قضاتهم وحكامهم ثمّ انّه لا بدّ للمجتهد من ان يلاحظ كونه مخالفا لجميع العامّة على ما يستفاد من ظاهر اكثر الاخبار فلا يكفي المخالفة لطائفة منهم كالحنفيّة والشّافعيّة والمالكيّة والحنبليّة وانّ المتعيّن هو ملاحظة ما تقدّم من الادلّة الدالّة على وجوب تقديم اقوى الدليلين ولكن ما خالف كلّهم اقوى ممّا وافق لو بعضهم وان يلاحظ حال الامام وزمانه وزمان المتّقي عنه ومكانه وحال السائل الى غير ذلك فانّه ربّما يحتمل في بدو النظر كون الخبر موافقا لفتوى بعض العلماء من العامّة ويرتفع الاحتمال بعد ملاحظة الامور المذكورة فانّه اذا قال الامام بقول موافق لبعض العامّة لا ريب انّه يحتمل التقيّة فاذا لوحظ الحال وظهر انّ زمان الامام مقدّم على زمان ذلك البعض بكثير يرتفع الاحتمال وكذا لو ظهر بعد مكانهما او عدم وجود الداعي الى تقيّته منه مثلا توضيحا للمرام وبيانا للكلام انّه في بلوغ الذكر قد اختلف الروايات فكثير منها تدلّ على انّه يحصل ببلوغ الخمسة عشر وجملة منها تدلّ على انّه يحصل بثلاثة عشر فربّما رجّح بعضهم الاخير لمخالفته لمذهب جميع العامّة بخلاف النصوص المتضمّنة للخمسة عشر الموافقة لمذهب الاوزاعي والشّافعي وابي يوسف ومحمّد بن الحسن واحمد بن حنبل ويمكن ان يقضى عنه مع انّه مستبعد ان يخفى مثل ذلك على الاساطين لا سيّما مع معروفيّة ما يقع منهم من تقيّة بين خواصّهم حتّى الخواصّ كانوا بحيث يقول بعضهم لبعض قد اعطاه

من

من جانب النورة بأن أكثر روايات الخمسة عشر عن الباقر والصادق وزمان الباقر
متقدم على زمان القائل بالخمسة عشر من العامة بل وكذا الصادق عند الأوزاعي
لكن قيل الذي يظهر من تتبع الأخبارات التقية منه ومن الباقر من فقهاء الحجاز
والعراق دون الشام التي الأوزاعي منها بل لم يكن هو بحيث يتقى منه على أن في جملة
من نصوص الخمسة عشر تحديد بلوغ الأنثى بالتسع المخالف لما أجمع عليه العامة
وهو أقوى شاهد على عدم خروجها مخرج التقية فإنه لو كان الخمسة عشر موافقا
للتقية لكان ذلك معروفا عند أصحابهم نحو غيرها من المسائل العظيمة العامة البلوى
والحاصل أنه لا يجوز المبادرة إلى حمل الرواية على التقية بمجرد مشاهدة موافقتها لبعض
العامة بل لا بد من ملاحظة عدم وجود مناف ومبعد للحمل على التقية مما أشرنا إليه
وغيره وينبغي التنبيه على أمر وهو أن المشهور عند الأصحاب في الحمل على التقية اشتراط وجود
الموافق من العامة حتى يصح حمل الخبر الموافق لهم على التقية فإذا لم يكن خبر موافق منهم
لا يجوز الحمل عليها لأنه قد صار حقيقة في الاصطلاح في الحكم على طبق مذهب العامة مع
عدم كونه موافقا للواقع فإذا لم يعلم الموافقة كيف يجوز الحمل عليها وعن بعض المحدثين
كصاحب الحدائق أنه لم يشترط في التقية موافقة مذهب العامة لمضمون الخبر الأخبار
تحملها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه فالمراد منها مجرد إلقاء
الخلاف بين الشيعة لحفظ نفوسهم فلا يشترط في الحمل عليها سواء وجد الموافق أم
لا قال المحدث المزبور في مقدمات الحدائق قد صرح جملة من أصحابنا المتأخرين بأن
الأصل في تنويع الأحاديث إلى الأنواع الأربعة المشهورة هو العلامة أو شيخه جمال
الدين ابن طاوس وأما المتقدمون فالصحيح عندهم هو ما اعتضد بما يوجب الاعتماد
عليه من القرائن والأمارات التي ذكرها الشيخ في كتاب العدة وعلى هذا جرى
جملة من أصحابنا المحدثين وطائفة من متأخري متأخري المجتهدين منهم شيخنا
المجلسي ره وجمع ممن تأخر عنه وقد اتسع فرق الخلاف بين المجتهدين من أصحابنا و
الأخباريين في جملة عديدة من مسائل الأصول التي يبتنى عليها الفروع الفقهية و

وجود الموافق ما يجوز الحمل عليها ع

ولكل من علماء الطرفين لسان التشنيع على الآخر والحق الحقيق بالاتباع ما
سلكه طائفة ومنهم شيخنا المجلسي فانهم سلكوا من طرق الخلاف طريقا وسطا
من القولين ونهجا واضحا من ذينك النجدين وخير الامور اوسطها ولا بأس بذكر
طرف من ذلك في هذا الكتاب حيث انا قصدنا ضرب الصفح غالبا عن الكلام في
اسانيد الاخبار فربما يظن الناظر ان ذلك منا عن عجز او غفلة فربما ان نسب الى ذلك
انما هو من حيث ثبوت صحة تلك الاخبار عندنا او الوثوق بورودها عن اصحاب
العصمة فنقول قد صرح شيخنا البهائي في مشرق الشمسين وقبله صاحب المعالم
في مقدمات المنتقى بما ملخصه ان السبب الداعي الى تقرير هذا الاصطلاح في
تنويع الحديث الى الانواع الاربعة هو انه لما طالت المدة بينهم وبين الصدر الاول
وبعدت عليهم الشقة وخفيت عليهم القرائن التي اوجبت صحة الاخبار عند المتقدمين
التجأوا الى العمل بالظن بعد فقد العلم لكونه اقرب مجازا الى الحقيقة عند تعذرها وبسبب
التباس غثها بسمينها التجأوا الى هذا الاصطلاح الجديد وقربوا لنا البعيد و
نوعوا الحديث الى الانواع الاربعة وزاد في مشرق الشمسين انهم ربما سلكوا طريقة
القدماء في بعض الاحيان ونحن نقول لنا على بطلان هذا الاصطلاح وصحة اخبارنا
وجوه الاول ما عرفت في المقدمة الاولى من ان منشأ الاختلاف في اخبارنا انما
هو التقية من ذوي الخلاف لا من دس الاخبار المكذوبة حتى يحتاج الى هذا الاصطلاح
والذي ذكره في المقدمة الاولى انه غير خفي على ذوي العقول من اهل الايمان ما
بلي به هذا الدين من اولئك المردة المعاندين بعد موت سيد المرسلين وغصب
الخلافة وما بلغ اليه حال الائمة من الجلوس في زاوية التقية والاغضاء من كل جهة
وحث الشيعة على استشعار شعار التقية حتى كورت شمس الدين النيرة وخسفت
كواكبه المقمرة فلم يعلم من احكام الدين على اليقين الا القليل لامتزاج اخباره باخبار
التقية كما اعترف بذلك ثقة الاسلام حتى انه تخطأ العمل بالترجيحات المروية عند تعارض
الاخبار والتجأ الى مجرد الرد والتسليم للائمة الابرار رضوا واعليهم محافظة على انفسهم

صلوات الله عليهم

وشيعتهم يخالفون بين الاحكام وان لم يحضرهم احد من اولئك الانام فتراهم يجيبون في
المسئلة الواحدة باجوبة متعددة وان لم يكن قائل من المخالفين كما هو ظاهر لمن تتبع
قصصهم واخبارهم وتحرّى سيرهم وآثارهم وحيث انّ اصحابنا خصّوا الحمل على
التقية لوجود قائل من العامّة وهو خلاف ما ادّى اليه الفهم الكليل من اخبارهم
راينا ان نبسط الكلام بنقل جملة من الاخبار الدالّة على خلاف ذلك ثم ذكر موثقة
زرارة وخبر مع الاخبار التي قد تقدّم ذكرها جميعا في طيّ ذكر الاخبار الواردة في
التقية ثم قال ولعلّك بمعونة ذلك تعلم انّ الترجيح بين الاخبار بالتقية بعد العرض
على الكتاب العزيز اقوى المرجّحات فانّ جلّ الاختلاف الواقع في اخبارنا بل كلّه
عند التأمّل والتحقيق انّما نشأ من التقية ومن هنا دخلت الشبهة على جمهور
متأخّري اصحابنا فظنّوا انّ هذا الاختلاف انّما نشأ من دسّ اخبار الكذب في
اخبارنا فوضعوا هذا الاصطلاح ليميّزوا به صحيحها عن سقيمها وغثّها عن سمينها
وقوّى الشبهة فيما ذهبوا اليه شيئان احدهما رواية مخالف المذهب وظاهر الفسق
والمشهور بالفسوق للكذب من فطحيّ وواقفيّ وزيديّ وعاميّ وكذّاب وغال ونحوهم
وثانيهما ما ورد عنهم من انّ لكلّ رجل منّا من يكذب عليه وامثاله ممّا يدلّ على دسّ
بعض الاخبار الكاذبة في احاديثهم ولم يتفطّنوا الى انّ هذه الاحاديث التي بايدينا
انّما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت الابدان في تنقيحها
وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيحها الاولاد والنسوان كما
لا يخفى على من تتبّع السير والاخبار وطالع الكتب المدوّنة في تلك الآثار فانّ المستفاد
منها على وجه لا يزاحمه الريب ولا يدخله القدح والعيب انّه كان دأب قدماء اصحابنا
المعاصرين لهم الى وقت المحمّدين الثلثة في مدّة تزيد على ثلثمائة سنة ضبط الاحاديث
وتدوينها في مجالس الائمة والمسارعة الى اثبات ما يسمعونه خوفا من تطرّق السهو
والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنّفوا تلك الاصول الاربع مائة المنقولة كلّها
من اجوبتهم وانّهم ما كانوا يستحلّون رواية ما لم يجزموا بصحّته وقد روي انّه عرض على الصادق

خبر سالم ابن خديجة ومرسلة [illegible]عة وخبر الاحتجاج وخبر موسى ابن اشيم

كتاب

كتاب عبيد الله بن علي الحلبي فاستحسنه وصححه وعلى العسكري كتاب يونس بن عبد
الرحمن وكتاب فضل بن شاذان واثنى عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم على افعال
هؤلاء الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز والسنة
النبوية وترك ما خالفهما الى اخر ما ذكره قده اقول اذا عرفت كلامه فاعلم ان الذي
فهم منه هو انه لا يشترط في حمل الخبر على التقية وجود قائل من العامة كما هو المشهور
بين اصحابنا بل يجوز المبادرة الى رد الخبر وحمله على التقية بمجرد احتمال مصلحة توجب
صدور الخبر على خلاف الحكم الواقعي مثل مجرد تكثير المذاهب في الشيعة كي لا
يعرفوا فيؤخذ برقابهم فكلامه بحسب العقل يحتمل احد الاحتمالات الاربعة التي كلها
مخدوشة ومخلة للنظام ولا بد من ذكرها فنقول ان كان مراده من الخبر الذي يجوز
المبادرة الى حمله على التقية وان لم يكن وجود قائل من العامة على طبقه وموافق
لهم الخبر السليم عن المعارض فهذا مما لم يقل به احد حتى هو ايضا فان الخبر المقطوع
الحجية السليم عن المعارض لا يجوز حمله على التقية اتفاقا سيما اذا لم يكن موافقا
للعامة وان كان مراده منه الخبر الذي له معارض فهو على شقين لانه
لا يخلو اما ان يتعادلا ويتكافئا او يكون احدهما راجحا على الآخر لوجود واحد
من المرجحات فيه وهذا ايضا على قسمين لان المرجح لا يخلو اما ان يكون غير مخالفة العامة
كموافقة الكتاب وغيره او يكون المرجح فيه مخالفة العامة فان كان مراده الاول فلا
يجوز ايضا ان يؤخذ احد المتعادلين ويحمل الآخر على التقية من غير كونه موافقا
للعامة لان الاقوال في التعادل ليس الا التخيير كما هو المشهور او التساقط والرجوع
الى الاصل والتوقف في الفتوى والعمل بالاحتياط في مقام العمل فاذا كانت الاقوال
منحصرة فيه في الثلثة فكيف يجوز احداث قول رابع بان يقول لا بد من اخذ احدهما وحمل
الآخر على التقية فان هذا مما لم يقل به احد حتى هو ايضا فتعين انه باطل لتساوي نسبة
الاحتمال الى كلا المتعارضين وان كان مراده الثاني فيجب الترجيح بالمرجح الموجود
في احدهما سواء كان موافقة الكتاب ام غيرها من المرجحات المعتبرة غير مخالفة العامة

واخذ الراجح وترك المرجوح فبعد اخذ الراجح لا يجوز حمل المرجوح على التقية ايضا

اذا لم يكن موافقا لمذهب العامة لانه كما يحتمل ان يكون صدر على وجه التقية يحتمل ان يكون

كذبا بمعنى انه لم يصدر عن المعصوم اصلا نعم بناء على مذهبه من ان الاخبار كلها مقطوعة

الصدور كما يستفاد من كلامه المذكور لا يحتمل حمل المرجوح على التقية ايضا لانه كما يحتمل

ان يكون صدر على وجه التقية يحتمل ان يكون صدر على وجه تصرف في دلالته لوجود

قرينة متصلة قد خفيت علينا من جهة تقطيع الاخبار او نقلها بالمعنى او منفصلة

قد خفيت من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين او مقالية وقد خفيت بالانطماس

فالحمل على التقية احد الاحتمالين والتعيين يحتاج الى دليل جدا ولا دليل عليه فلا يجوز

الحمل على التقية وان كان مراده الثالث اى كون المرجح في احدهما مخالفة العامة فيجوز

حمل الموافق لهم على التقية اتفاقا فان المص موافق مصرح في جواز حمل الموافق المرجوح على

التقية فلا يكون ح مواضعا للمص وبالجملة انا كلما فحصنا لان نجد في مقام الترجيح موردا

قد خالف في ذلك المورد المص بان حمل على التقية مع عدم وجود قائل من العامة فلم

نجده حتى يظهر الثمرة بين القولين فان قلت ان مراده من عدم اشتراط وجود قائل من

العامة في الحمل على التقية انما هو بالنسبة الى اخبارهم لا بالنسبة الى مذهبهم

فانه يقول كالمص في الحمل على التقية بالنسبة الى مذهبهم باشتراط وجود القائل منهم

واما بالنسبة الى اخبارهم فلا يشترط وجود القائل يعني انه اذا كان احد الخبرين مخالفا

لاخبارهم والاخر موافقا لها يقول بجواز حمل الخبر الموافق لاخبارهم على التقية وان لم

يوجد عامل منهم على مضمون خبرهم الموافق لاحد الخبرين المتعارضين عندنا قلت لا

يتفاوت الحال بالنسبة الى موافقة الخبر مذهبهم في المسئلة او موافقته اخبارهم

فان العنوان الموافقة وان كان الظاهر منه الموافقة لمذهبهم الا انه جعل العنوان في بعض

الاخبار كخبر قطب الراوندي وخبر محمد بن ابي عبد الله المتقدمين وخبر البصري الاتي

موافقة اخبارهم ومخالفتها فقال ما وافق اخبارهم فردوه وما خالف اخبارهم فخذوه فالظاهر

اتحاد العنوانين في الحمل على التقية فعلى هذا الاصح مخالف لقول المص فكما انه اذا كان احد

على الكذب فلا بد من حمله على التقية لكن فيه انه لا يجوز حمل المرجوح ح

[illegible] طمست [illegible]
اثره ومنه واذا النجوم طمست
كانه [illegible]
[illegible] والطامس البعيد
[illegible]

الخبرين موافقاً لأخبارهم بحمله على التقية فكل يحمله المشايخ عليها مع انه لو كان مراده من عدم

اشتراط الموافقة في الحمل على التقية بالنسبة الى اخبارهم دون مذهبهم وفتواهم كما يستفاد

ذلك من صريح بعض الاخبار حيث جعل العنوان فيه موافقة اخبارهم ومخالفتها ففيه انه مجرد

كون الخبر موافقاً لاخبارهم لا يجوز الحمل على التقية ايضاً لان الظاهر من جعل العنوان فيه

ذلك ان ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستنداً الى مذهبهم وملزوم كما مر وان قلت ان مراده

من عدم اشتراط القائل منهم في الحمل على التقية انما هو بالنسبة الى قواعدهم بمعنى

ان احد الخبرين اذا كان موافقاً لقواعدهم وان لم يكن ذلك من مذهبهم او في اخبارهم فيحمل

على التقية بخلاف المشهور قلت ان هذا مما لا يستفاد من كلامه اصلاً سيما اذا لاحظت

كلامه في معنى التقية من ان معناها مجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا بل الذي

يستفاد من كلامه جواز الحمل على التقية مطلقاً وفي جميع الموارد من دون تخصيص وتقييد

مع ان المشهور اذا كان احد الخبرين موافقاً لقواعدهم الفاسدة ايضاً يحمله على التقية ح وكيف

كان فالذي يفهم من كلامه ره بعد التأمل التام هو انه ليس مراده عدم ما ذكره من التقية

المذكورة من المرجحات عند تعارض الاخبار بل انما مراده مجرد العذر عن الاختلاف الواقع

بين الاخبار فانه لما اثبت في المقدمة الاولى من الحدائق كون الاخبار الواردة في الكتب

المعتبرة قطعياً وانه ليس فيها من الاخبار المدسوس فيها المعاند بن صح للقائل ان يقول

فما بال هذه الاخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع فبين في المقدمة الثانية دفع هذا

السؤال بان معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الائمة ع مع المخاطبين وان الاختلاف

انما هو منهم ع واستشهد على ذلك باخبار زعم دلالته على ان التقية كما تحصل ببيان ما

يوافق العامة كذلك تحصل بمجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من فتن العامة فحمله

الاخبار على التقية بالمعنى الذي ذكره انما هو من باب التبرع لا من باب الترجيح بين المتعارضين

كيف ولا يعقل ذلك بمجرد الاحتمال لتساوي نسبة الاحتمال الى كلا المتعارضين كما تقدم

آنفاً فليس هذا الا نظير ما فعله الشيخ في الاستبصار في الجمع التبرعي بين الاخبار من اظهار

امكان الجمع بين المتعارضات باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى معنى بعيد

٢ تملهوص

فهذا

فتأمل وعلى هذا فهو متجه لاعتباره وربما يدل عليه بعض الروايات مثل ما رواه في
الوسائل عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن نصر الخثعمي قال
سمعت ابا عبد الله (ع) يقول من عرف انا لا نقول الا حقا فليكتف بما يعلم منا فان سمع منا
خلاف ما يعلم فليعلم ان ذلك دفاع منا عنه ولا يرد عليه شيء من الايرادات المزبورة و
غيرها مما اورد عليه في الفوائد الحائرية على ما حكي من جملة المطاعن على ما ذهب اليه
من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية فمنها ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب
العامة يكون رشدا وصوابا فكيف يكون مثل هذا تقية لان المراد من الرشد والصواب
ما هو في الواقع رشد وصواب لا من جهة التقية ودفع الضرر ومنها ان التقية اعتبرت
لاجل ترجيح الخبر الذي هو الحق على الذي ليس بحق ورشد على ما يظهر من الاخبار وما عليه
الفقهاء في الاعصار والامصار وهذا الفاضل المتوهم ايضا عدها الاعم من التقية التي توهمها
لاجل الترجيح وبنى عليه المسألة الفقهية فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فبأي
نحو يعرف انه هو التقية ان قلت اذا رأينا المعارض مشهورا يحصل الظن بانه مذهب
الشيعة قلت على تقدير التسليم تكفي مجرد الشهرة ومنها ان العامة كانوا بادنى شيء
يتهمون الشيعة بالرفض فكيف يكون الحال اذا كان رواتهم يفعلون فعلا لا يوافق
مذهبا من مذاهبهم ولا يقول به احد منهم والحاصل ان مراده قده مجرد بيان ان الاخبار
كلها صحيحة وتنويعها الى الانواع الاربعة المشهورة ليس في محله لانه وان كان كلها
مقطوعة وصحيحة فما هذا الاختلاف والتعارض الذي نشاهده وليس هذا الا بسبب
التباس غثها بسمينها فلا بد من تنويعها الى الانواع الاربعة لانه يقول ان منشأ
الاختلاف في اخبارنا انما هو التقية من ذوي الخلاف لا من دس الاخبار المكذوبة حتى
يحتاج الى هذا الاصطلاح وبيان انه ليس مراده عد ما ذكره من التقية المزبورة بالمعنى
الذي ذكره من المرجحات عند تعارضها بل مراده مجرد العذر عن الاختلاف الواقع بينها
بعد ما ثبت كون الاخبار الواردة في الكتب المعتمدة قطعية الا انها انما وصلت الينا
بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت الابدان في تنقيحها الى اخر ما اثبت به دعوى

وحاصل التأمل ان قوله ان الترجيح بين الاخبار بالتقية بعد العرض على الكتاب المجيد اقوى المرجحات انما اقوى شاهد على ان حمله الاخبار على التقية بالمعنى الذي ذكره ليس من باب الترجيح فقط بل من باب الترجيح بين المتعارضين ايضا ويرد عليه الايرادات المزبورة فتدبر منه

انّه ليس فيها من عينها المدسوسة فيها في زمانهم فحمله الاخبار على التقية ليس من باب الترجيح بين المتعارضين بل انّما هو من باب التبرّع وعلى هذا فهو حسن لا يرد عليه شيء من الايرادات لان مراده بيان مسئلة علمية نعم في مقام العمل لو لم يشترط الموافقة في الحمل على التقية لم يرد عليه الايرادات وظنّي انّه في مقام العمل لا يقول بذلك وكيف كان فان كان مراده من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية مجرّد احتمال ان يكون الخبر الذي ليس موافقا لقول العامّة صدر على وجه التقية بالمعنى الذي ذكره فالمشايخ لا ينكر هذا الاحتمال حتّى يقول وهو خلاف ما ادّى اليه انظار الكليل من اخبارهم وان كان مراده انّه في جميع الموارد مط سواء كان احد المتعارضين موافقا للعامّة ام لا لابدّ من الحمل على التقية على وجه التعيين لا غير فهو في حيّز المنع لانّه اذا لم يكن موافقا لقول العامّة فكما يحتمل ان يكون صدر لمجرّد القاء الخلاف محافظة على انفسهم ع وشيعتهم كذا يحتمل ان يكون على وجه تصرّف في دلالته لوجود قرينة قد خفيت علينا فالحمل على التقية في جميع الموارد متعيّنا على وجه الاطلاق كما هو صريح قوله ره حيث قال فانّ جلّ الاختلاف في اخبارنا بل كلّه عند التأمّل والتحقيق انّما نشأ من التقية في غاية الضعافة والركاكة كما لا يخفى نعم في قوله في موثقة زرارة بن اعين المتقدمة انّ هذا ابقى لنا ولكم اشعار وظهور للاطلاق في الجملة حيث انّه اتى بلفظ انّ هذا والمشار اليه بهذا انّما هو التقية لا غير وحاصل ما يرد عليه انّ الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء وامّا الاندفاع بمجرّد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وان امكن حصوله احيانا لكنّه نادر جدّا فلا يصار اليه في جلّ الاخبار المختلفة مضافا الى مخالفته لظاهر قوله ع ما سمعت منّي يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه فالانصاف على تقدير القطع بصدور جميع الاخبار التي بايدينا كما توهمه او الظنّ بصدور جميعها الّا قليلا هو ان يقال انّ عمدة الاختلاف انّما هو كثرة ارادة خلاف الظواهر في الاخبار امّا بقرائن متّصلة او منفصلة حالية او مقالية اختفيت علينا او امّا بغيرها لمصلحة رآها

الإمام من التقية على وجه الكذب وعلى وجه التورية كما هو المختار في التقية أو غير
التقية من المصالح الأخر ويؤيد ما ذكرنا من ان عمدة ما في الأخبار ليس لأجل التقية
ان هنا طريقا أخر للاعتذار عن اختلاف الأخبار بعد الالتزام والتسليم بصدق الأخبار
طرا وعدم وجود المدسوسة على وجه الكذب بينها أولى مما ذكره قده وهو انه قد ورد
في أخبار با وجوب التصديق بكل ما يرد علينا من جانبهم عليهم السلام بل ورد كون الرد كفرا حتى انهم
نهوا عن الرد لو كان الوارد من جانبهم ان اليوم ليل أو بالعكس قائلين ولا تردوا فتكفروا
من حيث لا تشعرون وقد ذكر في بعضها منها الخبر المروي عن جابر قال قال أبو عبد الله
عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان حديث آل محمد صعب مستصعب لا يؤمن به إلا ملك
مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان فما ورد عليكم من حديث آل
محمد فلانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه وما اشمأزت منه قلوبكم وانكرتموه فردوه الى
الله والى الرسول والى العالم من آل محمد وانما الهالك ان يحدث أحدكم بشيء منه لا
يحتمله فيقول والله ما كان هذا والله ما كان هذا والانكار هو الكفر وغيره من الأخبار
الواردة في هذا الباب الدالة على انه يجب التصديق بكل ما يرد منهم والرد كفر ومقتضى
ذلك عدم الحمل على التقية ولو بالمعنى الذي ذكره بعد التسليم والقول بعدم وجود
الكذب في الأخبار والالتزام بصدق الكل وصحته ومطابقته للواقع ونفس الأمر مع
العجز والقصور عن معرفة معناها من قبلنا عند عدم انطباقها على الأصول الممهدة
في انظارنا او القول بالورود في مورد خاص يقتضي الحكم المزبور ونحو ذلك ثم ان
ما ذكره الشيخ في الاستبصار من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام وان بعد عن ظاهر
الكلام لعدم قيام قرينة عليها ويرشدك الى ذلك ما يظهر من الأخبار محامل و
تأويلات تعد بمراتب مما ذكره الشيخ منها ما روي من ان الوتر واجب فلما فرغ السائل
واستفسر قال عليه السلام انما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله ومنها تفسير وقت الفريضة في قولهم
لا تطوع في وقت الفريضة بزمان قول المؤذن قد قامت الصلوة ومنها تفسير قولهم
لا يعيد الصلوة فقيه بخصوص الشك بين الثلث والاربع وغير ذلك مما يعثر عليه

المتتبّع المقام الثاني في بيان انّه اذا تعارض وتزاحم الترجيح بالصّدور والترجيح
من حيث جهة الصّدور كما اذا فرض كون راوي احد الخبرين اعدل والآخر عادلا
لكنه مخالف للعامّة فايّهما يقدّم على الآخر الذي يفهم من المقبولة انّ الترجيح الصّدوري
مقدّم على جهة الصّدور والذي يفهم من الخبر المتقدّم الذي رواه قطب الراوندي
في رسالته تقدّم الثاني على الاوّل حيث صرّح فيه من اوّل الامر باخذ ما خالف العامّة
من دون التعرّض الى سائر المرجّحات فالخبر الثاني مطلق والمقبولة مقيّدة فيحمل اطلاق
الخبر الثاني على مقيّد المقبولة ونقول انّ الترجيح بجهة الصّدور انّما هو مختصّ في صورة
عدم وجود الترجيح السّندي وامّا اذا وجد فيلزم تقديم الترجيح السّندي عليه على
مقتضى حكم المقبولة على الظاهر لكن المشهور بينهم انّ الترجيح بالجهة الصّدوري مقدّم
عليه والذي يمكن ان يستدلّوا به على ما ذهبوا اليه هو انّ ادلّة الاعتبار كآية النبأ
مثلا انّما تدلّ على وجوب اخذ خبر العدل المخالف للعامّة فاذا اخذ خبر المخالف فيجب
حمل الخبر الموافق للعامّة على التقيّة واصالة عدم التقيّة لا يقاوم المعارضة لادلة
الاعتبار فيقدّم الترجيح الجهة الصّدوري على السّندي لا يقال انّ هذا معارض بالمثل لانّ
ادلّة الاعتبار كما تدلّ على وجوب اخذ خبر العدل المخالف للعامّة كذلك تدلّ على
وجوب اخذ خبر الاعدل الموافق للعامّة ايضا مضافا الى اعتضاده باصالة عدم التقيّة
لانّا نقول اذا اخذنا خبر الاعدل الموافق للعامّة لادلّة الاعتبار يلزم طرح خبر العدل
المخالف للعامّة راسا وهذا مناف لقاعدة اولويّة الجمع على الطرح بخلاف ما لو اخذنا
خبر العدل المخالف للعامّة فانّه ح لا يلزم طرح خبر الاعدل الموافق للعامّة راسا
بل انّما يلزم حمله على التقيّة وليس معنى الحمل على التقيّة الطرح بالكلّية بل معناه انّه
صادر لكن على وجه التقيّة فكما في النصّ والظاهر اذا رجعنا الى دليل الدّليل ورأينا
انّه دالّ على وجوب العمل بالظنّ ولزومه فاذا اخذنا النصّ يحصل الجمع بينهما فكذا هنا
اذا رجعنا الى دليل الدّليل ورأينا انّه دالّ على وجوب اخذ خبر العدل المخالف للعامّة فاذا
اخذناه فيحمل خبر الاعدل الموافق لهم على التقيّة والاصل المزبور قد ذكرنا انّه لا يقاوم للمعارضة

لادلة الاعتبار فيقدم الترجيح الجهة الصدوري على السندي ويحصل الجمع بينهما والجواب
عن ذلك ان هذا الاستدلال مغالطة فانك اذا اخذت لادلة اعتبار خبر العدل المخالف
للعامة وحملت خبر الاعدل الموافق للعامة على التقية ففي الحقيقة طرحته راسا ولم
تعمل بهما ولم تجمع بينهما فقولك وليس معنى الحمل على التقية الطرح بالكلية ثم لا نك ان
لم تطرحه راسا فاي جزء من اجزائه معمول به عندك ومجرد القول بانه صادر لكن على
وجه التقية من دون العمل به لا يكفي في الجمع الا ترى انك اذا رجعت الى دليل
الدليل ورايت انه دال على وجوب العمل بالنص فعملت به فقد عملت بالنص والظاهر
معا وحصل الجمع بينهما بخلاف ما نحن فيه فانك اذا رجعت الى دليل الدليل وبحكمه
اخذت خبر العدل المخالف للعامة وحملت الاخر على التقية ففي الحقيقة عملت باحدهما
فقط وطرحت الاخر ولم تجمع بينهما اصلا فحيث لم يكن لهم دليل معتبر على انه يقدم الترجيح
الجهة الصدوري على السندي فتقدم الاول على الثاني مشكل وبالجملة بعبارة
اخرى ان غاية ما يمكن ان يستدلوا به على ما ذهبوا اليه ان الامر يدور بين اخذ
السندين وطرح احد الاصلين اي اصالة عدم التقية في الخبر الموافق للعامة وبين
اخذ الاصلين وطرح احد السندين ومن الواضح ان اخذ السندين وطرح اصالة
عدم التقية اولى من اخذ الاصلين وطرح احد السندين لان ادلة الاعتبار التي
تدل على اخذ السندين من الادلة الاجتهادية والاصلين من الادلة الفقاهتية
والدليل الاجتهادي مقدم على الدليل الفقاهتي جدا وهذا نظير الجمع الدلالي
في النص والظاهر فكما في مثل ما لو فرض انه ورد في خبر اغتسل للجمعة وفي اخر لا باس
بترك غسل الجمعة فالاول ظاهر في الوجوب والثاني نص في الاستحباب يجب اخذ السندين
والتصرف في دلالة الظاهر بحمله على الاستحباب فان دليل النص حاكم ومفسر على اصالة
الحقيقة في الظاهر فيجمع بينهما فتدبر فكذلك فيما نحن فيه يجب اخذ السندين وطرح اصالة
عدم التقية لعدم مقاومة الاصل المزبور للمعارضة لادلة الاعتبار فيقدم الترجيح الجهة
الصدوري اي الخبر المروي عن العادل المخالف للعامة على السندي اي الخبر المروي عن الاعدل

الموافق للعامة فيحمل الموافق على التقية ويحصل الجمع بينهما اقول هذا الاستدلال لا يخلو عن
مناقشة وهو ان هذا مغالطة لانه اذا اخذ المخالف للعامة وحمل الموافق على التقية ففي
الحقيقة قد طرح الموافق راسا وكذا لو اخذ الاصلين وطرح احد السندين اي سند
المخالف للعامة ففي الحقيقة قد طرح الاصل مع السند ايضا لان الاصل تابع للسند
فاذا طرح السند فلا يبقى الاصل بل يزول معه فلا يصح قولك ويمكن اخذ الاصلين لان
الاصل يزول في الطرف المخالف للعامة بزوال سنده وكيف كان فلم يحصل الجمع بينهما
وليس هذا اي حمل الموافق على التقية الا نظير الخبر السليم عن المعارض الموافق للعامة
مثل ما لو فرض انه ورد في خبر انه يجب في الوضوء غسل الرجلين فبعد تسليم سنده
اذا حمل على التقية لانه موافق لمذهب العامة ففي الحقيقة ان هذا طرح له راسا وليس
عملا به كما قلنا فيما نحن فيه ايضا فان العمل عبارة عن اتيان الحركات والسكنات على طبق
خبر العدل فان اية النبأ مثلا انما يدل على وجوب تصديق كل مخبر عدل ومعنى وجوب
تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه فاذا قال المخبر ان زيدا
عدل مثلا فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد
من جواز الاقتداء وقبول شهادته ونحو ذلك فاذا لم يات بالحركات والسكنات على طبقه
فقد طرحه ولم يترتب عليه الاثار الشرعية ولم يعمل به اصلا فان قلت ان هذا اي كون
الحمل على التقية طرحا له بالمرة انما يصح بناء على ان المراد منها التقية في البيان بمعنى ان
المعصوم حين بيانه كان احد من المخالفين حاضرا في مجلسه فقال يجوز المسح على الخفين
مثلا فقصد الحكم عنه تقية واما اذا كان المراد منها التقية في العمل بمعنى ان المعصوم
حكم حين لم يكن احد من المعاندين حاضرا عنده الا انه ع حكم بخلاف الواقع ليعمل العامل
به اذا كان عنده احد من المخالفين مراقبا له كامره ع علي بن يقطين بما امره به فلا يلزم من حمل
الموافق للعامة على التقية طرحه راسا قلت نعم ان هذا صحيح الا انه مستلزم للتقييد بمعنى
ان تقييد التقية بان المراد منها التقية في العمل لا البيان وهذا خلاف لعدم الدليل عليه
فان قلت ان هذه المناقشة انما يصح ان قلنا ان المراد من التقية هو الكذب لمصلحة كما قيل

لانه لا ضير في ارادة الكذب منها فان الكذب المتضمن لاجل مصلحة مثلا لا غبار في
جوازه فانه اذا كان المراد منها الكذب يرد عليهم ان هذا مغالطة وليس بجمع لانه اذا اخذ
المخالف للعامة وحمل الموافق لهم على التقية اى على الكذب ففى الحقيقة قد طرح الموافق
راسا فلا يصير من قبيل النص والظاهر فلم يحصل الجمع بينهما واما ان قلنا ان المراد
منها هو التورية كما هو الانسب بشانهم ع من الكذب وان قلنا بجوازه ايضا فح لا يصح
المناقشة بان هذا مغالطة بل يصير من قبيل النص والظاهر بعينه فانه كما يجوز فيهما
بعد اخذ سندهما التصرف في دلالة الظاهر حتى يحصل الجمع بينهما كذلك يصح فيما نحن فيه
بعد اخذ سندهما التصرف في دلالة الخبر الموافق للعامة بحمله على التقية التي بمعنى التورية
وهذا مثل التورية التي في قوله ع يجب الوتر فانه يجوز التصرف في دلالته بان المراد من
وجوبها وجوبها على النبي ص فيحصل الجمع بينهما ويصير بعينه كالنص والظاهر قلت بناء
على ان المراد منها التورية لا يصير من قبيل النص والظاهر ايضا لان النص حاكم ومفسر
للمعنى المراد من الظاهر بخلاف ما نحن فيه فانه كما يحتمل ان يكون الموافق للعامة صدر
على وجه التقية التي بمعنى التورية يحتمل ان يكون المخالف للعامة صدر كذلك فباخذ
المخالف للعامة وحمل الموافق لهم على التقية بهذا المعنى لا يحصل الجمع بينهما ولا يصير
من قبيل النص والظاهر والخصوص ثم انه لو قلنا ان المراد من المخالفة الاحتمال الاول من
الوجوه الاربعة اى التعبد الصرف او الثاني اى كون المخالفة اقرب من حيث المضمون الى
الواقع او الرابع اى كون مخالفة العامة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مصلحة
مخالفة الواقع لو فرض حصولها فلا ريب في ان الترجيح لجهة الصدور مقدم على الترجيح
السندي على جميع التقادير الثلثة كما مر ولو قلنا ان المراد منها هو الاحتمال الثالث اى
توجيه الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق فالظاهر ان الترجيح من حيث
الصدور مقدم على الترجيح من حيث جهة الصدور لان هذا الترجيح بلحاظ
في الخبرين اللذين فرض صدورهما اما تعبدا كما في الخبرين الغير القطعيين واما
قطعا كما في المتواترين بعد عدم امكان الاخذ بصدق احدهما وترك الاخذ بصدور

الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور ولا يقال ان الاصل
في الخبرين نظرا الى ادلة الاعتبار الصدور فاذا اخذنا بصدورهما فكما يقتضي ذلك
الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة كذلك يقتضي ذلك الحكم بصدور الموافق
تقية فيكون هذا المرجح نظير الترجيح من حيث الدلالة مقدما على الترجيح من حيث
الصدور لانا نقول لا معنى للاخذ بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية
لانه في الحقيقة الغاء لاحدهما نعم لو فرض حصول العلم بصدور خبرين فلا بد من
حمل الموافق على التقية والغائه واما اذا لم يحصل العلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من
المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدورية فان امكن ترجيح احدهما وتعينه
من حيث الاخذ بالصدور دون الآخر تعين وان لم يوجد هذا الترجيح كان عدم احتمال
التقية في احدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور اما تعبدا
كالمتكافئين من الآحاد او علما كما في المتواترين واما ما وجب فيه الاخذ بصدور احدهما
المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرع على
اصل الصدور والحاصل ان ذهاب اكثر الاصحاب الى تقديم الترجيح بالجهة والمضموني
على السندي لا يخ اما ان يكون من باب ان نوع الترجيح بالجهة الصدوري اقوى عندهم
من نوع الترجيح السندي وبعبارة اخرى ان نوع مخالفة العامة اقوى عندهم من
نوع الموافقة لهم ولو مع صدور الموافق من الاعدل او يكون من باب اخذ السندين
وطرح اصالة عدم التقية فيحصل الجمع بينهما كما في النص والظاهر يجب اخذ السندين و
طرح اصالة الحقيقة في الظاهر لان ادلة الاعتبار الدال على وجوب العمل بالنص وارد
او حاكم على اصالة الحقيقة فيجمع بينهما وفيه ان هذا مغالطة ولنفرض لما نحن فيه نظيرا
حتى تعلم انه لو كان اخذ السند والحمل على التقية فيه متمرا لكان اخذ السندين في النصين
او الظاهرين فيما نحن فيه ايضا متمرا والا فلا وهو على ثلثة اقسام الاول مثل الخبر السليم عن
المعارض الذي يكون بحيث لو فرض صدوره لكان محمولا على التقية قطعا فلو قلنا بانه
صادر بحكم الادلة الاعتبار ثم حملناه على التقية ففي الحقيقة لم نعمل بادلة الاعتبار

راساً لانه ليس المراد من تصديق الخبر العدل مجرد تصديقه باللفظ والاعتقاد من حيث الصدور اللفظي بل المراد من تصديقه هو العمل على طبق قوله فاذا صدقنا سنده وقلنا انه محمول على التقية ففي الحقيقة هذا مغالطة الا انا لم نصدقه اصلاً حيث لم نعمل به فتكون الكلام فيما نحن فيه لانه بادلة الاعتبار اذا اخذ بالسندين وطرح اصالة عدم التقية في الطرف الموافق للعامة وحمل على التقية ففي الحقيقة هذا مغالطة وليس من اخذ السندين في شيء لعدم العمل بهما بل انما هو اخذ بالخبر المخالف فقط وطرح للموافق راساً الثاني مثل الخبرين المتعارضين المرويين من العدل الذين هما بحيث لو فرض صدورهما لكان احدهما لا على التعيين محمولاً على التقية فانه اذا حكم بصدورهما لادلة الاعتبار وحمل على التقية فقد طرح احدهما لا على التعيين راساً ولم يعمل به فهذا مغالطة لانه في الواقع اخذ باحدهما لا على التعيين والكلام فيما نحن فيه نظير الكلام في هذا النظير فيصير مغالطة لانه ليس من اخذ السندين في شيء لعدم العمل بهما بل انما هو اخذ للخبر المخالف وطرح للموافق الثالث مثل الخبرين المتعارضين المرويين من العدل الذين هما بحيث لو فرض صدورهما لكان احدهما معيناً محمولاً على التقية فانه اذا حكم بصدورهما لادلة الاعتبار وحمل احدهما معيناً على التقية ففي الحقيقة هذا طرح له راساً وهكذا الكلام فيما نحن فيه فكما انه في الحقيقة ادلة الاعتبار ليست مشمولة على تصديقه في الصور الثلثة لان هذا التصديق ليس تصديقاً في الحقيقة لعدم العمل على مضمونه فكذا فيما نحن فيه ادلة الاعتبار ليست مشمولة على تصديق خبر الموافق لانه بعد تسليم صدوره ورفع اليد عن اصالة عدم التقية وحمل على التقية ففي الحقيقة هذا مغالطة وليس عملاً على طبقه فادلة الاعتبار لم يشمله اصلاً فلا يحصل الجمع بينهما ثم ان ما نحن فيه ليس الا نظير الظاهرين المتعارضين المتباينين فان الامر دائر اما بين الجمع بينهما بالتصرف في الطرفين بان يحمل الامر على الرخصة والنهي على الكراهة مثلاً فان الكراهة يجتمع مع الرخصة في الفعل لكن يحتاج التصرف في الطرفين الى شاهدين خارجيين كما مر في التعادل واما بين التخيير في الاخذ باحدهما بمعنى ان يؤخذ احدهما

بل حملناه على التقية

وايضاً يحصل الجمع بان يحمل الامر على الاستحباب والنهي على الرخصة فان الرخصة في الترك يجتمع مع الاستحباب لكن لا يجوز هذا الحمل ايضاً الا مع وجود الشاهدين منه

ويطرح الآخر ولا ريب ان التخيير اولى من الجمع لعدم وجود شاهدين خارجيين فان قلت
ان الأمر دائر في كل واحد منهما بين الارتكاب على خلاف الظاهر من وجهين اما التصرف
في كلا الظاهرين حتى يحصل الجمع بينهما واما التصرف في دلالة احدهما مع سنده بان نطرحهما
حتى يحصل التخيير وليس الثاني باولى من الاول لان في كلا الطرفين ارتكاب على خلاف الظاهر
من وجهين فتقديم احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح قلت ان هذا مغالطة فانه ليس في
التخيير ارتكاب على خلاف الظاهر من وجهين بل انما هو ارتكاب على الخلاف من وجه واحد و
هو طرح سند احدهما فقط والدلالة تابع له لانه اذا زال المتبوع زال التابع معه جدا
فيقدم التخيير على الجمع لان في الجمع ارتكابا على الخلاف من وجهين وهما صرف الظاهرين
عن ظهورهما من دون وجود الشاهدين بخلاف التخيير فان الارتكاب على الخلاف
فيه من وجه واحد وهو طرح سند احدهما فقط والدلالة تابع له فكما ان ههنا هذا الكلام
مغالطة فكذا فيما نحن فيه ايضا مغالطة وبيان ذلك ان الامر فيه دائر اما بين اخذ
السندين وطرح اصالة عدم التقية واما بين اخذ الاصل المزبور مع سنده وطرح
سند المخالف للعامة ولا ريب ان اخذ السندين وطرح الاصل المزبور اولى من طرح
سند المخالف لحصول الجمع بينهما في الاول فيحصل العمل بالادلة الاعتبار لان السندين
باقيان على حالهما وانما المطروح هو الاصل المزبور فقط بخلاف الثاني فانه اذا اخذ
اصالة عدم التقية مع سنده وطرح سند المخالف فلا يحصل الجمع ولم يعمل الادلة الاعتبار
في الطرف المخالف وفيه ان هذا مغالطة وليس في الحقيقة جمعا لانه كما في المثال المتقدم
اذا طرح السند فالدلالة تابع له فيزول معه فكذا ههنا اذا طرح اصالة عدم التقية
فيزول السند معه فلم يعمل بادلة الاعتبار اصلا لان ادلة الاعتبار ليست شمولها على
تصديق الخبر الموافق للعامة بهذا النحو لانه يشترط في تصديق الخبر والعمل عليه امور
ثلثة الصدور والدلالة على المراد بمعنى ان يكون مبينا لا مجملا وجهة الصدور بمعنى
ان لا يكون صدوره تقية وبعبارة اخرى لا بد من العلم بصدوره ولو شرعا ودلالته وكونه صدر
على طبق الواقع فاذا فقد واحدها بزوال الكل ولم يصدق التصديق والعمل عليه ثم ان الفرق

بين الترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند وبين هذا الترجيح ان الاخذ بصدور الخبرين على ان يعمل بظاهر احدهما بتاويل الاخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل اذ اعمل بخلاف الاخذ بصدورهما ثم حمل احدهما على التقية الذي هو في معنى الغاء وترك الاخذ به هذا كله بناء على تقدير توجيه التقية بالاحتمال الثالث اي تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق واما بناء على الاغماض عنه فالتحقيق في ان الترجيح الجهة الصدوري مقدم على السندي او بالعكس انه ان قلنا ان المخالفة للعامة دليلا لا مرجحا بمعنى انها من جملة الادلة الدالة على ترك الموافق لهم فحينئذ يصير التعارض بينهما من قبيل تعارض الاصل والدليل ومن البين ان الدليل وارد على الاصل فيقدم الترجيح الجهة الصدوري على السندي لان الحكم في تعارض الاصل والدليل ان الدليل مقدم على الاصل لانه وارد عليه فتدبر وان قلنا ان المخالفة من المرجحات كما هو المختار وفاقا للشيخ فحينئذ اما ان نقول ان نوع الترجيح الجهة الصدوري اقوى من نوع الترجيح السندي كما هو الحق على الظاهر فان الخبر الصادر عن الاعدل لا يزيد على الخبر الصادر عن العادل ولا يفوق عليه الا جزئيا فحينئذ لا يكون الترجيح السندي في قوة الترجيح الجهة الصدوري فيقدم الترجيح الجهة الصدوري عليه وفاقا للشيخ واما ان نقول ان الاخبار التي في ايدينا اما قطعي الصدور كما ذهب اليه صاحب الوافية او قريب منه فحينئذ يحصل الظن بان المخالف اقوى من الموافق فيقدم الترجيح الجهة الصدوري عليه ايضا فان لم نقل باحدهما فالامر يدور مدار الظن فبايهما حصل الظن من الامارات الخارجية يقدم على الاخر والا فيتعادلان ويأتي احكام التعادل من التساقط والتخيير والتوقف على المذاهب كما مر فتدبر المقام الثالث في بيان جملة من احكام المرجحات الخارجية وهي ما يكون امرا مستقلا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر فيقوى احد الاحتمالين سواء كانا ناشئين عن تعارض الدليلين ام لا وقد يوصف بالمضمونية ايضا ويعرف بالمرجحات الخارجية والمضمونية في مقابل المرجحات الداخلية وهي على قسمين الاول ان يكون ذلك الامر المستقل معتبرا في نفسه وبالغا مرتبة الحجية بحيث لو لم يكن هناك

اي الترجيح من حيث جهة الصدور الغير المتقدم على الترجيح بالسند منه

اي اصالة عدم التعبد في الطرف الموافق منه

اي على التقدير من كون الاخبار اما قطعي الصدور او قريبا منه منه

دليل لكان هو المرجع وهذا على قسمين الأول ما يكون معاضداً لمضمون احد الخبرين
ومؤثراً في اقربية احدهما الى الواقع كالكتاب والأصل بناء على افادته الظن بحكم الله
الواقعي الثاني ما لا يكون معاضداً ولا مؤثراً كالأصل بناء على كون مضمونه حكم
الله الظاهري وكون الحرمة اولى بالأخذ من الوجوب بناء على حجية هذه القاعدة
العقلية ثم ان اطلاق لفظ المرجح على هذا القسم من المرجح الخارجي المنقسم الى القسمين
خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر وجعله من المرجحات لا يخلو عن مسامحة لان غير
المؤثر في الخبر لا يصير مرجحاً بل يصير بعد تساقطهما مرجعاً والمؤثر فيه يصير معاضداً
فان المرجح اذا بلغ مرتبة الحجية يكون معاضداً لأحد الأمارتين لا مرجحاً فالكتاب اذا
كان احد الخبرين الصحيحين موافقاً له يصير معاضداً لا مرجحاً اللهم الا ان
يجعلا كالدليل الواحد ويجعل الكثرة فيه مرجحاً الثاني ان يكون غير معتبر في نفسه
وغير بالغ مرتبة الحجية كالإجماع المنقول والشهرة الفتوائية على القول بعدم حجيتهما
والقياس على قول كما مر وغير ذلك من المرجحات الخارجية المضمونية التي لم تبلغ
مرتبة الحجية اذا علمنا ان المرجح الخارجي على قسمين فاعلم ان القسم الأول منه المنقسم
الى قسمين فيه ثلثة مقاصد الأول في بيان توضيح ان الكتاب هل هو معاضد لأحد
الخبرين او مرجع او مرجح ولا اشكال في اصل الترجيح بموافقة الكتاب فانه مما يدل
عليه الأخبار المستفيضة بل المتواترة وعن المحقق انه استدل على ذلك بامرين
الأول ان الكتاب دليل مستقل فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر الثاني ان
الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه انتهى وربما يتخيل
التنافي بين دليليه لكن الظاهر ان مراده الاستدلال على طرح الخبر المنافي مطلقا
سواء قلنا بعدم حجيته مع معارضته بظاهر الكتاب او قلنا بحجيته فلا تنافي بينهما
ثم ان بيان ذلك يحتاج الى تفصيل اقسام ظاهر الكتاب او السنة المطابق لأحد المتعارضين
فنقول ان ظاهر الكتاب اذا لوحظ مع الخبر المخالف له لا يخلو اما ان يكونا متوافقين بان
يكونا من سنخ ونوع واحد ام لا فالأول ان يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف للكتاب عن

اي قاعدة اولوية دفع المفسدة على جلب المنفعة منه

اي الكتاب مع الخبر الصحيح الموافق له يصير كالدليل الواحد منه

اي بيان ان الكتاب هل هو معاضد لاحد الخبرين او مرجع او مرجح منه

معارضه له لكان مطروحاً لمخالفته للكتاب كما اذا تباين مضمونهما كلية والتباين

بينهما كلية على قسمين الاوّل ان يكون الكتاب والخبر المخالف له ظاهرين مثل ما

لو فرض انه ورد فى خبر اكرم العلماء وفى آخر لا تكرم العلماء وفرض ان الكتاب موافق

للخبر الاوّل ومخالف للخبر الثانى فالكتاب والخبر الثانى متباينان كلية ومن سنخ

واحد لانهما ظاهران القسم الثانى ان يكون الكتاب والخبر المخالف له نصين مثل ما

لو فرض انه ورد فى خبر اكرم زيداً العالم وفى آخر لا تكرم زيداً العالم وفرض ان الكتاب

موافق للخبر الاوّل ومخالف للخبر الثانى فالكتاب والخبر الثانى ايضاً متباينان كلية

ومن سنخ واحد لانهما نصان ففى هذين القسمين يسقط الخبر المخالف عن درجة

الحجية راساً لتواتر الاخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب القدر المتيقن من المخالفة

هو ما فى هذين القسمين فخرجا عن تعارض الخبرين فيكون الكتاب معاضداً

للخبر الموافق له لا مرجحاً الا ان تعارض الخبر مع الكتاب على القسمين المذكورين مجرد

فرض اذ لم نجد الى الان فى الاخبار المتعارضة هذا القسم من التعارض فيما

بايدينا من الاخبار المتعارضة واعلم انه بناء على ما ذكرنا فيهما من كون الكتاب

معاضداً للخبر الموافق لا مرجحاً هل هو مستلزم لطرح الخبر المخالف للكتاب راساً او

لكونه مرجوحاً وهذا اى القول بالطرح او المرجوحية وان لم يتفاوت فى مقام العمل

الا انه مسئلة علمية والحق انه طرح للخبر المخالف راساً اذ لا مورد للترجيح حتى يؤل

بطرح الخبر المخالف لكونه مرجوحاً لان المراد بالترجيح تقديم احد الخبرين لمزية فيه

لا لما يسقط الآخر عن الحجية والثانى على قسمين الاوّل ان يكون على وجه لو

خلى الخبر المخالف عن معارضة المطابق له كان مقدماً عليه لكونه نصاً بالنسبة

اليه كان يكون الكتاب ظاهراً وكل واحد من الخبر المخالف والموافق نصاً مثل ما لو

فرض انه ورد فى خبر اكرم زيداً العالم وفى آخر لا تكرم زيداً العالم وتعارضا وفرض ان

الكتاب ظاهر بمعنى ان فيه عموم يدل على وجوب اكرام العلماء فيخالف للخبر الثانى

ولا يكون مع الخبر المخالف من سنخ واحد ح يكون الكتاب مرجحاً لا يوجب بناء على القول

اى الخبر الثانى منه

اى بين مضمون الخبر المخالف وبين مضمون الكتاب منه

هذا بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص ابتلائه بمعارضه متلو منه

هذا اذا كان مخالفة الخبر للكتاب على وجه العموم والخصوص المطلق واما اذا كان من قبيل العموم من وجه فسيجئ الاشارة اليه منه

بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بدون تخصيص ظاهر الكتاب بنص الخبر المخالف له فلا
يكون الكتاب مرجعاً لانا نقول ان التخصيص انما يجوز اذا لم يكن للخبر المخالف للكتاب معارض
والمفروض ان النص الموافق للكتاب معارض له فلا يجوز تخصيصه به فيكون حكمنا
ان الاصل في هذا المقام ان يلاحظ اولاً جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب
على المطابق فان وجد شيء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب لان المفروض
انحصار المانع عن تخصيصه به ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب لانه مع الكتاب من
قبيل النص والظاهر وقد عرفت ان العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل
والقرينة في مقابلة اصالة الحقيقة فاذا عولج المزاحم بالترجيح صار المخالف كالسليم
عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم وان لم يكن هناك مرجح فالخبران
في انفسهما متعارضان متعادلان فاما ان نقول بالتساقط فيصير ظاهر الكتاب مرجعاً
واما ان نقول بالتوقف والرجوع الى الاصل فلا ريب ان الكتاب ايضاً يصير مرجعاً لانه
من جملة الاصول واما ان نقول بالتخيير اما لورود الاخبار بالتخيير واما لان مقتضى الاصل
والقاعدة ذلك وعلى التقديرين كان اللازم التخيير فله ان يأخذ بالمخالف للكتاب ويخصص
به عمومه لان موافقة احد الخبرين للاصل لا يستلزم رفع التخيير كما مر في التعادل وسيجيء
ايضاً وان يؤخذ بالمطابق له نعم يمكن ان يقال بعدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من
المتكافئين ووجهه دعوى ظهور اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي
في تلك الواقعة وانها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع
الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض
وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة اصالة العموم والاطلاق المتعبد بها عند الشك في
المخصص والمقيد والفرق بين هذا الاصل وبين تلك الاصول الممنوع في هذه الاخبار عن
الرجوع اليها وطرح المتكافئين هو ان تلك الاصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل
في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها وهذا الاصل مقرر لاثبات كون الشيء
وهو العام والمطلق دليلاً وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك فالتخيير مع جواز هذا

التخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسئلة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير
مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما
هذا ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا في المسئلة
الاصولية كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية في المسئلة الفرعية لان مؤداها
البناء على حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الاخبار فهي دالة على مسئلة اصولية
وليس مضمونها حكما عمليا صرفا ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل فلا
فرق بين ان يرد في مورد هذا الدليل العام والمطلق اعمل بالخبر الفلاني المخصص و
المقيد لهذا العام والمطلق وبين قوله اعمل باحد هذين المخصص والمقيد احدهما اللذين
فالظاهر ان حكم المشهور في المقام بالرجوع الى العام والمطلق وعدم التخيير مبني على ما هو
المشهور فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين بالعام والمطلق الموجود في تلك المسئلة
كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيعلم توضيح ما هو الحق من الطريقين
مما مر ومما سيأتي فتبين مما ذكرنا انه لا يمكن بمقتضى الاصل والقاعدة نفي شيء من فروض
هذا القسم الترجيح بظاهر الكتاب القسم الثاني ما لو خلي المخالف للكتاب عن المعارض
المخالفة لكن لا على وجه التباين الكلي بل على وجه يمكن الجمع بينهما بصرف احدهما
عن ظاهره كان يكون كل واحد من ظاهر الكتاب والخبر الموافق نصا والخبر المخالف ظاهرا مثلا
مثل ما لو فرض انه ورد في خبر اكرم زيدا العالم وفي آخر لا تكرم العلماء وتعارضا وفرض
كون الكتاب نصا مخالفا للخبر الثاني ح ايضا لا يكون الكتاب مع الخبر المخالف من سنخ
واحد وفي هذا القسم الكتاب يصير معاضدا والترجيح بالتعاضد مبنيا انه ان قلنا
بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية فيصير حكمه حكم القسمين الاولين المتباينين
مضمونهما كلية فيكون الكتاب معاضدا للخبر الموافق لا مرجحا فيطرح المخالف راسا
وان قلنا بعدم سقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية فيصير الكتاب مع الخبر
المطابق بمنزلة دليل واحد يعارض الخبر المخالف والترجيح ح بالتعاضد وقطعية
سند الكتاب وبعبارة اخرى ان الخبر الاول نص والثاني ظاهر فلو لم يكن الكتاب موافقا

لو لكان هو بنفسه مخصصًا للخبر ايضًا فاذا وافق الكتاب معه يصير معاضدًا له
فى تخصيص الخبر المخالف فالترجيح بموافقة الكتاب مخصر فى هذا القسم الاخير لكن
الترجيح مقدم على المرجحات الخارجية لان الامارة المستقلة المطابقة للخبر الغير
المعتبر لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار ولو فرض كون الامارة المذكورة مسقطة
لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية لاجل القول بتقييد اعتبار الظواهر
بصورة عدم قيام الظن الشخصى على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض وعلى
الترجيح بالسند لان اعلمية الراوى فى الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند
الكتاب الموافق للخبر الاخر بقى شىء وهو انه اذا تعارض خبران وكان احدهما موافقا
للكتاب والاخر مخالفا للعامة فهل المقدم الاول او العكس الذى يظهر من
المقبولة تقديم ما وافق الكتاب وكذا يظهر ذلك من خبر البصرى عن الصادق عليه السلام
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على
اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وتقدم الكلام منه
فى نقل قول الطبرسى والكاشانى وغيره لكن لم نذكر هناك هذا التفصيل فلا
بد من ذكره هنا فنقول ان فى المقام تفصيلا لا بد من تنزيل الاطلاق الروايات الدالة
على تقديم ما وافق الكتاب عليه وبيان ذلك ان المخالف للكتاب من الخبرين ان
كان مخالفته على النحو الذى فى هذا القسم الاخير فالترجيح بموافقة الكتاب مقدم
على الترجيح بمخالفة العامة لان التقية غير متصورة فى الكتاب الموافق للعامة
وان كان مخالفته على نحو التباين الكلى كما فى القسمين الاولين فلا بد من وجوب
تقديم الموافق للكتاب لان المخالف زخرف وباطل لا يليق للترجيح ولو كان المرجح فيه
غير واحد من المرجحات وان كان مخالفة الخبر للكتاب على وجه العموم والخصوص المطلق
كما فى القسم الاول من القسمين الاخيرين مثل ما لو فرض ان الاية تدل على وجوب
اكرام العلماء واحد الخبرين يدل على وجوب اكرام زيد العالم والاخر يدل على حرمة

اكرامه وكان الثاني مخالفا للعامة فيجب ترجيح المخالف على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأن الظاهر بناء على هذا من المخالفة هو ما كان على نحو التباين فلا يكون ما يخالفه على وجه العموم والخصوص من الباطل وقد ذكرنا ان الكتاب ليس بمرجح في مثل مفروض المسئلة بل انما هو مرجع فاذا لم يكن مرجحا وكان مخالفة العامة مرجحا لاحد الخبرين يترجح على معارضه ويتقدم عليه ويلزمه التخصيص يعني تخصيص الكتاب بناء على ما ذكرنا وان كان مخالفته للكتاب على وجه العموم من وجه مثل ما لو فرض كون الآية تدل على وجوب اكرام العلماء وكذا احد الخبرين و الآخر يدل على حرمة اكرام الفساق فلابد من ترجيح الموافق للكتاب مطلقا سواء قلنا في تعارض العامين من وجه بان الامر منحصر في الترجيح الدلالتي او اعتبرنا المرجحات السندية اما على الاول فلان الموافق ارجح دلالة من حيث تعاضد الظهورين و مع كون احد الخبرين اظهر دلالة لا عبرة برجحان الآخر سندا لمخالفة العامة و نحوها واما على الثاني فلان الترجيح بالصدور او وجهة الصدور انما هو مع عدم قوة جانب الدلالة في الطرف الآخر والمفروض ان الموافق هنا اقوى من جهة الدلالة مع انه اي الموافق على هذا قطعي المطابقة للواقع من حيث انه موافق للكتاب لان المفروض بناء على الرجوع في العامين من وجه الى مرجحات الصدور تنزيل الدلالتين منزلة النص وانما الاشتباه من جهة الكذب والصدق في كل منهما فح ما وافق الكتاب يكون صادقا مقطوع المطابقة للواقع ثم ان حكم الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين اما في غير القسم الاول من القسمين الاخيرين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير واما فيه فحكمه حكم الكتاب والسنة المقصد الثاني في بيان حكم المقرر والناقل فاذا ورد خبران متعارضان وكانا جامعين لشرائط الحجية ومتكافئين سندا ودلالة وخارجا الا ان احدهما موافق للاصل ومقرر له والآخر مخالف له وناقل عنه فهل اللازم ترجيح الناقل وتقديمه او المقرر اختلفوا فيه على اقوال فاقول لا تذكر المراد

الأصل ثم نتعرض لذكر الأقوال فنقول ان المراد منه هو الأصول العملية التي هي
منحصرة في الأربعة لأن المكلف اذا التفت الى حكم شرعي لم يحصل له القطع او
الظن بل انما حصل له الشك فاما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة اولا وعلى الثاني
فاما ان يمكن الاحتياط اولا وعلى الاول فاما ان يكون الشك في التكليف او في المكلف
به فالاول مجرى الاستصحاب والثاني مجرى التخيير والثالث مجرى اصالة البرائة والرابع مجرى
قاعدة الاحتياط فاذا شك في القبلة مثلا يصلي الى الجهات الاربعة وبعبارة اوضح ان
الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة فيجري الاستصحاب والا فان كان الشك
في التكليف فيجري اصالة البرائة وفي المكلف به مع امكان الجمع كما في المثال المزبور
فيجري اصالة الاحتياط ومع عدمه فيجري اصالة التخيير وليس المراد منه الأصول
المأخوذة من عمومات السنة او الكتاب كاصالة الطهارة ولزوم الوفاء بالشرط و
اصالة الصحة في افعال المسلمين وتسلط الناس على اموالهم ونحو ذلك فانه لا
ينبغي ان يتوقف احد في تقديم المقرر منها والظاهر انهم لا يختلفون فيه بل لا ينبغي ان
يكون خلاف في مثل قاعدة الاشتغال ايضا وذلك لأن الذي يظهر من بعض
ادلتهم ان مقصود القائل بتقديم المقرر كونه اقرب الى الواقع من جهة مطابقة الأصل
ولذا يتمسكون بما ياتي من الدليل المفيد لذلك كذا مراد القائل بتقديم الناقل انه
اقرب الى مطابقة الواقع ولا ريب ان مطابقة احدهما لقاعدة الاحتياط والاشتغال
لا يوجب رجحان احدهما على الآخر بحسب الواقع ولذا لم يعلم منهم الاعتماد عليها لا
في مقام الترجيح ولا في مقام الاستناد واما التخيير من الأصول العملية فلا شبهة
في خروجه عن محل كلامهم لانه فرع عدم وجود المرجح فكيف يعد من المرجحات فثبت
ان التحقيق ان مرادهم من الأصل اصالة البرائة والاستصحاب لا غيرهما من الأصول
العملية فضلا عن الراجعة الى الاطلاقات والعمومات المستفادة من السنة والكتاب
لكن يشكل الترجيح بهما من حيث ان مورد الأصول لما اذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق
او المخالف فلا مورد لها الا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل التكافؤ والمفروض

ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة دلت على التخيير مع فقد المرجح فالمورد للاصل
في تعارض الخبرين راسا فلا بد من التزام عدم الترجيح بها وان الفقهاء انما احتجوا
باصالة البرائة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول
الظن النوعي بمطابقة الاصل اذا تمهد معنى الاصل فلنذكر الاقوال وهي ستة
الاول انه يجب ترجيح الناقل وتقديمه والاخذ به وهو مذهب العلامة ونسب
الى الاكثر في كلام جمع كما عن غاية المامول وعن غيره اكثر الناس على تقديم
الناقل على المقرر الثاني تقديم المقرر وعن الشيخ ان هذا في جملة من
الكتب المتقدمة
الثالث انه لا يرجح احدهما على الآخر بل هما متساويان وهو المحكي عن بعض الرابع
ما حكي عن المعارج انه قال فيه اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل قال قوم
يكون اولى وقال آخرون الناقل اولى والحق (اي المحقق ره) انه اما ان يكونا عن الرسول او
عن الائمة فان كانا عن النبي وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا او
لم يكن وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا
يحتمل ان يكون منسوخا واما ان كانا عن الائمة وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما
او جهل لان الترجيح مفقود عنهما والنسخ لا يكون بعد قول النبي فوجب القول
بالتخيير انتهى واستحسن هذا اي قول المحقق في المعالم حيث قال ونعم ما قال ثم ساق
كلامه الخامس ما عن الكاظمي انه ان كان عن النبي وعلم التاريخ عمل بالمتاخر
مطلقا وان جهل فالمقرر مقدم لان النبي لا يبين حكما علم بالاصل وح فيكون
المقرر واردا بعد الناقل ناسخا له وان كان عن الائمة فالناقل مقدم على المقرر لان
المقرر لما كان موافقا للاصل كان كالمستغنى عن ذكره لحكم الاصل وحيث لا نسخ
بعد الرسول صلى الله عليه وآله فلا يحتمل تاخر المقرر عن الناقل السادس التوقف
وهو المحكي عن ظاهر شيخنا البهائي ره حجة القول الاول وجوه الاول مصير المعظم اليه
ورد بالمنع من ذلك سلمنا لكن حجية الشهرة خصوصا في هذه المسئلة محل اشكال

وعن غاية المامول حيث قال والذي نختاره تفصيل ثم ذكر هذا التفصيل منه

اي سواء كان المتاخر عموما المقرر او الناقل منه

الثالث

الثاني ان الناقل له حكم النقل ويستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق للاصل يستغنى عنه بالاصل فيغلب على الظن انه لا حاجة للشرع الى ذكره للاستغناء عنه بالاصل فان الشرع انما يحتاج اليه ليعرفنا ما لم يستقل عقولنا بادراكه لا لما كان لعقولنا دلالة عليه ورد بانا لو جعلنا المقرر متأخرا عن الناقل استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما يتمكن العقل من معرفته الثالث ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل ورد بان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما يعتبر بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا يكون السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون مثبتا لانتهائه فلا يكون ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بانا لو جعلنا الناقل مقدما لكان المنسوخ حكما يثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد محذورا لانه نسخ للاقوى بالاضعف الرابع ان تقديم المقرر على الناقل يستلزم حمل كلام الشارع على التاكيد وتقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد حجة القول الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع عليه على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلو روده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى ورد بان فيه اعترافا بترجيح الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل على الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى الا فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين حجة القول الثالث ان الظاهر ان

عـ لان العقل يثبت الحكم قبل ذلك الحكم ثم ورد المقرر على طبق حكم العقل ثم كان الحكم ثم ورد الناقل ناسخا للحكم الثابت بالعقل والسمعي ابن الصدو

عـ اي القول بترجيح المقرر وتقديم على الناقل منه

عـ اي مضمون مقارن بالعقل مستفاد منه

المقرر

المقرر انما ورد بعد الناقل اذ لو قدر تقديم المقرر في الورود على الناقل كانت فائدته التاكيد ولو تاخر عنه في الورود كانت فائدته التاسيس وهو اولى من التاكيد فيتاخر عنه وح يقع التعارض بين جهتي ترجيح المقرر والناقل فيتساويان حجة القول الرابع والخامس ما مر في نقل كلام المعارج والسكاكي ... التحقيق في هذا المقام ان يقال بتقديم ما يوافق الاصل على ما يخالفه لان اعتبار الاصل وحجيته لا يخلو اما ان يكون من باب افادة الظن بالواقع فح يصير الاصل من المرجحات فيجب ترجيح المقرر واما ان يكون من باب التعبد فح يتعادل الخبران ويتساقطان فيصير الاصل مرجعا نعم ربما يقال ان اطلاق اخبار التخيير التي تقدم جملة منها يدل على الحكم بالتخيير ح اي بناء على حجية الاصل من باب التعبد ولا باس بالاشارة الى تفصيل الكلام وهو انه قد وقع الخلاف بينهم ان اصل البراءة مثلا هل يفيد الظن والرجحان ام لا فقيل يفيد ولذا ربما يقال بتخصيص حجيته بالمسائل العامة البلوى وقيل لا يفيد وان حجيته انما هو من باب التعبد وعلى الثاني يحتمل وجهين الاول ان يقال ان جريان البراءة موقوف على عدم ورود دليل نظرا الى ان الظاهر من ادلته انه لا يجري الا عند التحير والشك وعدم وجود العلم بما يوافقه وبما يخالفه الثاني ان يقال ان ادلتها البراءة ليست بمانعة الجمع مع الادلة المخالفة ويعبارة اخرى لم يؤخذ موضوعها الشك الصرف والتحير بالنسبة الى الحكم الواقعي بل انما الماخوذ فيها عدم العلم بالخلاف اذا تمهدت هذه الوجوه فعلى الاول يجعل الاصل مرجحا فالمقرر هو الراجح نظرا الى ان الاصل اذا فرض افادته الظن فيكون حاله حال الادلة الاجتهادية من الشهرة والاستقراء ونحوهما مما لا شك في كونه مرجحا لا يقال وان قلنا ان الاصل يفيد الظن بالواقع الا انه معذلك لا يصح جعله من المرجحات للادلة الاجتهادية لان شرط افادته الظن عدم وجود الدليل كما ان شرط افادة الاستقراء الظن عدم الدليل على الخلاف بعد الفحص ومن هنا يقال ان الظن يلحق الشيء المشكوك حاله بالاعم الاغلب وكذا الاستصحاب فانه على ما عن العضدي عبارة عن ان يقال ان الشيء قد كان ... ولم ...

والمحكي عن غاية المامول كما اشير اليه في الحاشية

والقائل المحقق القمي ره الاشارة عليه

لاجتهادية اذ هي مواقفها او اما هي مانعة الجمع مع الادلة

عدمه وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء وبالجملة كلّ ما يتوقف افادته الظنّ على عدم ورود الدليل لا يصلح جعله مرجّحا للدليل عند التعارض لانا نقول ونجيب اولا بالنقض بمثل الاستقراء الذي لا ينبغي لذي مسكة التوقف في صلوحه مرجّحا للادلة الاجتهادية مع انه ايضا من الظنون التي يتوقف على عدم وجود الدليل وثانيا ان افادة الاصل الظنّ والرجحان موقوف على عدم الدليل الخالي عن المعارض واما توقفه على عدم الدليل مطلقا فغير مسلّم وعلى الثالث من الثاني ربما يورد ايضا بانّ الاصل مرجّح لما يوافقه لان المفروض عدم كون الاصل مانعة الجمع مع ما يوافقه من الدليل وانما يمتنع اجتماعها مع ما يخالفه ولازم ذلك ان يكون مرجّحا لان المفروض انّ الاصل حجة برأسه والخبر الموافق له ايضا حجة فيكون الحال نظير ان يكون في طرف احد المتعارضين خبران وفي الطرف الاخر خبر واحد مثلا والتحقيق مع ذلك انّ الاصل ليس بمرجّح وان قلنا بانّ الاصل ليس بمانعة الجمع مع الدليل الموافق لانه اذا فرض تعارض الدليلين اللذين يوافق احدهما ويخالفه الاخر يتوقف حجيته على تكافؤ المتعارضين وتساقطهما ولازم ذلك كون الاصل مرجعا لا مرجّحا والا لزم من وجوده عدمه وعلى الاول من الثاني فلا شك في كون الاصل مرجعا لا مرجّحا لاحدهما على الاخر لان المفروض انّ الاصل مانعة الجمع مع الادلة الاجتهادية مطلقا فكيف يتصور كونه مرجّحا ثم ان ما تمسك به القوم من الادلة في تقديم الناقل على المقرر او بالعكس لا يحصل بل التحقيق ما ذكرنا وسيجيء زيادة توضيح له انشاء الله اما الاول فان من جملة ادلتهم ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ وهو في غاية السخافة وبيان ذلك انه بناء على ان النسخ قسم من الجمع الدلالي وانه يجوز النسخ بخبر الواحد مطلقا وان الجمع اولى من الطرح فاذا تعارض الخبران المتساويان من جميع الجهات الا ان احدهما موافق للاصل دون الاخر فان علم التاريخ قدم المتاخر مطلقا سواء كان المتاخر مقررا ام ناقلا وان جهل التاريخ فتقديم احدهما على الاخر مشكل فان قلت في صورة الجهل بالتاريخ لا يشكل الامر بل يتعين تقديم الناقل لانه اذا قدم الناقل يلزم نسخ واحد اذ يصير المعنى ان المقرر ورد على طبق حكم العقل ثم ورد الناقل فنسخ ذلك الحكم واما اذا قدم المقرر فانه يلزم القول بنسخين لانه يصير المعنى حينئذ انه صدر الناقل اولا فنسخ حكم الاصل ثم

صدر المقرر فنسخ حكم الناقل فح تقول بنسخين تقديم الناقل لئلا يلزم النسخان قلت ان اشتباه صدر من قلة التدبر فان تقديم المقرر ايضا لا يلزم ارتكاب النسخين بل انما يلزم نسخ واحد وهو رفع حكم الناقل لان المراد من النسخ ليس معناه اللغوي الذي هو الازالة بل المراد منه معناه الاصطلاحي الذي هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فتقييد الحكم بالشرعي لاخراج مقتضى البرائة الاصلية بالدليل الشرعي فان مقتضاها حكم عقلي لا شرعي فقولك اذا قدم المقرر يكون المعنى انه صدر الناقل اولا فنسخ حكم الاصل ثم لان رفع الناقل حكم الاصل اولا لا يسمى نسخا فلا يلزم على القول بتقديم المقرر القول بنسخين بل انما هو نسخ واحد مط سواء قدم المقرر على الناقل او بالعكس فيشكل الامر فان قلنا ان حجية الاصل من باب افادته الظن بالواقع كما هو مذهب صاحب لم والقوانين والمحقق في احد كتابيه فانه بعد اختياره حجية اصل البرائة في كتابه الاصول مط سواء كان فيما يعم به البلوى ام في غيره خص حجية اصل البرائة في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقضي بانه لو كان حكم من الشرع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف ما يعم به البلوى فح اي اذا كان حجيته من باب الظن فيصير الاصل مرجحا فيجب تقديم المقرر اي تقديم الخبر الموافق للاصل والاخذ به دون الثاني بمنزلة العارض له ولا يتفاوت الحال ح بين كون المتعارضين صادرين عن امام واحد وبين كون احدهما صادرا عن الامام والاخر عن الاخر سواء علم تقدم الموافق للاصل المزبور بنفسه يفيد الظن بالحكم الواقعي كما له فاذا وافقه الاصل المذكور المفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي يقوى الظن ويلزم من ذلك صيرورة العارض موهونا فيلزم طرحه لان المعتبر في باب الترجيح العمل باقوى الظنين وطرح الاخر ولان في طرح الخبر الموافق للاصل يلزم ارتكاب تخصيصين في محل واحد بين احدهما تخصيص عموم ما دل على حجيته ورفعه وثانيهما تخصيص العموم الذي هو مستند للاصل الموافق اي عموم ما دل على حجية الاصول ولا كذلك طرح الخبر المخالف فانه لا يلزم منه الا تخصيص واحد وهو تخصيص عموم ما دل على حجية المخالف ومن البين انه اذا دار الامر بين ارتكاب محذورين وارتكاب محذور واحد

حصوا اذا كانا صادرين عن الائمة عليهم السلام منه دام

ان كان الحكم مع جهل التاريخ وسواء كانا قطعيين سندا او ظنيين او الثاني ام بالعكس ام الظنيين سندا و ... لا الناقل ... لان الخبر الموافق للاصل مع

عنه

وهذا الاينافي الاخبار الدالة على الاخذ بالاحدث لان الامر هنا دائر مدار الظن فيعلم ... وان كان الناقل متاخرا الا انه بناء على ان النسخ متم من الجمع ... كما هو المفروض تشكل الامر لا انه اذا حصل الظن القوي على المقرر فيعلم ولا اشكال ... الظن القوي هنا الظن الشخصي منه

على الوهن

واحد

واحد كان الثاني اولى ولان ما دل على اعتبار اكثر المرجحات السابقه يدل بفحواه على
اعتبار المرجح المفروض وهو الاصل المشار اليه هذا مع انه صرح بعضهم بان كثرة الادلة
من المرجحات وان قلنا ان حجية الاصل من باب التعبد فيتعادل الخبران ويتساقطان فيصير
الاصل مرجعا كما مر فان قلت ان الاصل مؤيد للمقرر ومعاضد له فما وجه قولك بالتساقط
وكون الاصل مرجعا لا مرجحا ولا معاضدا قلت ان الاصل مع المقرر متغايران في الموضوع
ومتحدان في الحكم مثلا اذا ورد خبر بحرمة شيء والاخر باباحته فالاصل يحكم ظاهرا
على اباحة كل شيء مجهول الحال والمقرر يحكم واقعا على اباحة ذلك الشيء المعلوم
فيتغايران موضوعا فلا يصير الاصل معاضدا للمقرر اذ لو كان معاضدا لكان
معارضا للناقل واذ ليس فليس وبعبارة اخرى ان الاصل ناظر الى بيان الحكم الظاهري
بخلاف المقرر فانه ناظر الى بيان الحكم الواقعي فلا يكون معاضدا ولا مرجحا فيتساقط
الخبران ويصير الاصل مرجعا فان قلت اذا قلنا بالتساقط يلزم المخالفة الاجمالية
وهي غير جائزة قلت لا يضر المخالفة الاجمالية اذا كان العمل بشيء يحتمل مطابقته للواقع
هذا مع قطع النظر عن اخبار التخيير واما مع ملاحظتها فالحق الحكم بالتخيير في كل مورد
لم يجعل الاصل مرجحا عملا باطلاق اخبار التخيير الذي يتوقف العمل بها على عدم وجود
المرجح لا يقال ان ما دل على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الاصول الثلاثة
اعني اصالة البرائة والاستصحاب والاحتياط فان مورد الاستصحاب عدم اليقين
بخلاف الحالة السابقه وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين لانا نقول ان ما دل على التخيير
حاكم على الاصل فان مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بمؤداها
فكما ان ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم
على دليل الاستصحاب فكذلك الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة
المكافؤ لمعارضه يكون حاكما عليه من دون فرق اصلا مع ان خبرين من تلك الاخبار قد
وردا في مورد جريان الاصول فان موردهما مما نحن فيه اي من تعارض المقرر والناقل
الاول الخبر المتقدم الذي رواه في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري

صاحب الزمان عليه السلام حيث كتب اليه يسأله بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد
الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه
التكبير ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد ان فيه حديثين اما احدهما
فانه اذا انتقل من حالة الى حالة فعليه التكبير واما الآخر فانه روي اذا رفع رأسه
من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك
التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا والثاني
الخبر الذي رواه الشيخ عن علي بن مهزيار في الصحيح قال قرأت في كتاب لعبد الله بن
محمد ان لا يصليهما الا على وجه الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي
بك في ذلك فوقع عليه السلام موسع بايه عملت وقد اورد على الرواية الاولى بوجهين
الاول بان فيها لفظ ان فيه حديثين وهذا خلاف اجماعنا بالنسبة الى المعصوم لان
وظيفته ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي والجواب انه يمكن ان يكون غرضه من البيان
بهذا النحو تعليم طريقة الاجتهاد والعمل للفقهاء والمجتهدين عند التعارض مع عدم
وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما
ليس بواجب من جهة كفاية قصد القربة في العمل وكيف كان فلا اثبت التخيير بين دليلي
وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه اذا كان احدهما موافقا للاصل ثبت بالاجماع و
الاولوية القطعية مع ان الخبر الثاني من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل
ثم ان الشك يختلج بالبال انه يحتمل ان يكون مراده من قوله ان فيه حديثين بيان ورود
الحديثين عن ابائه كما هو دأبهم حيث انهم كثيرا ما يقولون حدثني ابي عن ابيه عن ابيه الى
ان يقولوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله تعالى وان الحكم في هذه المسألة
الخاصة التخيير الواقعي لا بيان طريقة الاجتهاد لهم فتدبر كما هو مختار الشيخ في اختلاف القولين
وتعارض الخبرين على ما يظهر من ظاهر كلامه المحكي عن العدة حيث قال فيه اذا اختلف
الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ
الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيه سقطا ووجب

ثبت في تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل اذا كان احدهما موافقا للاصل منه

التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا القول
ليس بقوي ثم علله باطراح قول الامام عليه السلام قال ولو جاز ذلك لجاز مع
تعين قول الامام تركه والعمل بما في العقل ومنهم من يقول نحن مخيرون في العمل باي
القولين في ذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى ثم فرع على القول الاول جواز
اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا
بانه يلزم من ذلك بطلان القول الاخر وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولو كان اجماعهم على احدهما
انتقض ذلك انتهى وما ذكره من التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعي الا ان القول
به مشكل جدا ويرد عليه انه لا ينفع التخيير الواقعي فرارا عن الرجوع الى الثالث المطابق
للاصل لان التخيير الواقعي ايضا طرح لقول الامام الثاني انه حكم بالتخيير بين
الحديثين المزبورين مع ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا والاجماع منعقد من
الخاصة والعامة على تقديم الخاص على العام فكان اللازم تخصيص الخبر
الاول بالثاني والحكم بعدم وجوب التكبير والجواب انه يحتمل ان يكون العام غير
قابل للتخصيص في نظره عليه السلام لخصوصية بالنسبة الى مورد الخاص فيصير هذا نظير
ما لو فرض انه سئل عن المعصوم عن التكة من الحرير في الصلوة فقال كل ما لا يتم
الصلوة به كالقلنسوة ونحوه يجوز الصلوة فيه وفي اخر لا يجوز الصلوة في
التكة من الحرير فالخبر الاول عام غير قابل للتخصيص لخصوصية بالنسبة الى مورد الخاص
فيجري فيهما احكام المتباينين من التخيير وغيره هذا اي جريان احكام المتباينين في غير
ما نحن فيه واما فيما نحن فيه فيتعين التخيير لتصريحه عليه السلام بالتخيير و
حاصل ما يمكن ان يقال ان جوابه بالاخذ باحد الحديثين من باب التسليم يدل على
ان الحديث الاول نقله الامام بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من القعود
الى القيام بحيث لا يمكن ارادة غير هذا الفرد منه فاجاب بالتخيير ثم انه لو صح فرض
التعارض المزبور بين ما دل على التخيير وما دل على الاصول كان اخبار التخيير اولى
بالترجيح وان كانت النسبة عموما من وجه لانها اقل موردا فيتعين تخصيص ادلة

ادلة الأصول مع ان التخصيص فى اخبار التخيير يوجب اخراج كثير من مواردها بل اكثرها
بخلاف تخصيص ادلة الاصول فتدبر واما الثانى فان القائلين بتقديم المقرر على الناقل
قد استدلوا بان تقديم المقرر موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس دون التاكيد و
هو اولى من التاكيد وبيان ذلك ان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه
فكل منهما وقع فى موقع الحاجة ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون
وقوع المقرر قبله بلا ثمر وفائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا
ويرد عليهم اولا ان قوله وهو اولى من التاكيد مط حتى فى كلام الشارع مم لان شان
الشارع بيان الحكم الواقعى فربما يكون الحكم الواقعى مطابقا للاصل وربما يكون مخالفا
له فلا مدخلية للتاسيس والتاكيد فى كلام الشارع حين بيانه الحكم وثانيا ان اولوية
التاسيس على التاكيد قاعدة لم نعثر على دليل باعتبارها من العقل والنقل
لا لغة ولا شرعا ولا عرفا مع انها ليست من الامور التى تورث الظن اذ بعد عدم
شيوع صدور المقرر عنهم كالناقل لا يحصل منها ظن اصلا سلمنا ثبوت هذه القاعدة
واعتبارها لكن نقول ان موردها انما هو اذا صدر من المتكلم كلام وشك فى ان
الكلام ان المراد منه ماذا من الاحتمالين فيحكم بان التاسيس اولى من التاكيد لا
انا شك فى صفة من صفاته كالتقدم والتاخر كما فيما نحن فيه فانه حينئذ لا يجرى فيه
القاعدة فلا يثبت ولو بها التاسيس مط على التاكيد وثالثا بانه لا نسلم تقدم المقرر
بل نقول بتقديم الناقل لاصالة تاخر الحادث فانه اذا جهل التاريخ فنستصحب
حكم الاصل الى اخر زمان امكان ورود الناقل ونقول الاصل تاخر الناقل من
المقرر فيقدم الناقل عليه وفيه ان اصالة تاخر الحادث معارضة بالمثل فى
طرف المقرر فيتساقط الاصلان فلا يجوز الحكم بتقديم الناقل وهذا نظير تعاقب
الطهارة والحدث والشك فى المتاخر ففى المسئلة ثلثة اقوال الاول وجوب الحكم بالحدث
مط وهو المش كما قال الشهيد فى اللمعة والشاك فى المتاخر محدث الثانى انه لو اعلم
بالحالة السابقة على الامرين فيؤخذ بضدها وهو مذهب المحقق فى المعتبر الثالث

٢٠٠ اى ثبات ما تمسك به فى تقديم المقرر على الناقل لا محصل له منه

انه اذا علم بالحالة السابقة على الامرين فيستصحب الحالة السابقة وهو مذهب الفاضل في عدة والمختلف فكما انه هنا اذا كانت الحالة السابقة على الامرين الحدث مثلا وجهل التاريخ يحصل الشك في المتاخر منهما اذا قيل انه يقدم المخالف اى المخالف للاصل وهو الطهارة لاصالة تاخر الحادث فانه اذا جهل التاريخ فيستصحب الحكم السابق الى اخر زمان امكان صدور المخالف وبقي الاصل تاخر صدور المخالف عن الموافق فيقدم المخالف عليه يرد عليه ان اصالة تاخر الحادث معارض بالمثل في طرف الموافق فح يتساقط الاصلان اذا كانت الحالة السابقة على الامرين الطهارة طابق النعل بالنعل فكذلك الكلام فيما نحن فيه فلا يجوز التمسك باصالة تاخر الحادث في تقديم الناقل على المقرر فالتحقيق ما ذكرنا من ان حجية الاصل اذا كان من باب الامارة والظن النوعي والطريقية الى الواقع فيكون مرجحا ويمكن ان يكون معاضدا ثم انه يشترط في حجية الاصل واعتباره عدم حصول الظن بخلافه وهذا اى اشتراط عدم الظن بخلاف الاصل اما ماخوذ في موضوع الاصل كما يظهر من كلام العضدي في الاستصحاب حيث قال معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء انتهى وح اى اذا كان عدم الظن بالخلاف ماخوذا في موضوع الاصل فاذا حصل الظن بالخلاف فيصير واردا على الاصل مط سواء كان حجيته من باب الظن او من باب التعبد فيتغير موضوع الاصل بمعنى ان الاصل يزول راسا ولا يبقى مجراه او ماخوذ في دليله بمعنى ان الادلة الدالة على اعتبار الاصل وحجيته ماخوذ فيها اشتراط عدم الظن بخلاف الاصل وح اذا حصل الظن بخلافه فان قلنا بان حجيته من باب الظن فيصير الظن بالخلاف ايضا واردا على الاصل فيتغير الموضوع فيزول الاصل ولا يبقى له مجرى وان قلنا ان حجيته من باب التعبد فيصير حاكما ومفسرا له بمعنى انه لا يتغير موضوع الاصل بل يجعله ساقطا عن درجة الحجية فالاستصحاب واصالة البراءة والاشتغال

فلا يجوز الحكم بتقدم المخالف اى الحكم بالنجاسة وكذا العكس

حجيتها مشروطة بعدم الظن بالخلاف وهذه الاصول نظير اصالة عدم القرينة في لغما والظاهر فكما ان حجيتها مشروطة بعدم الظن بالخلاف فلو ظن الخلاف فيها فاما يصير الظن بالخلاف واردا او حاكما كما ذكرنا ثم انه اذا كان حجيته من باب التعبد والحكم الظاهري فلا يصير مرجحا لانه لو صار مرجحا لصار معاضدا ولو صار معاضدا لصار معاضدا بالنسبة الى ذلك مثلا اذا فرض انه ورد في خبر ان عصير العنب حرام وفي اخر ان عصير العنب حلال فالاصل لا يصير مرجحا لا نه اخذ الشك في موضوع الاصل بخلاف المقرر فانه لم يؤخذ في موضوعه الشك فانه يقول عصير العنب حلال ولا يقول كل مجهول الحكم ومشكوك الحرمة والحلية حلال كما يقول به الاصل فيتغير الموضوع فيهما وان اتحدا في الحكم فلا يصير مرجحا ولا معاضدا بل يصير مرجعا فان قلت ان الاصل اذا كان مرجعا لا مرجحا ومعاضدا فما معنى ما يترائى من الفقهاء في غير واحد من الموارد حين تعارض الخبرين يقدمون الموافق للاصل ويقولون بالترجيح لاعتضاده بالاصل فجهة مجرد الاتكال والاعتماد عليه وهذا يحصل بكونه مرجعا ايضا مع ان الظاهر ان مرادهم منه ما مر من ان بناهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل فيصير مرجحا او معاضدا والحاصل انه اذا كان حجيته من باب الظن يتعين الترجيح فلا يكون مرجعا او يأتي التخيير واذا كان من باب التعبد يكون مرجعا لكن هذا مع الاغماض عن اخبار التخيير والا فالحق انه لا بد من التخيير مضافا الى الخبرين المتقدمين اللذين موردهما من تعارض المقرر والناقل واذا كان المتعين التخيير في صورة كون حجية الاصل من باب التعبد فح لا يتفاوت الحال في الاصول العملية في انه لا بد من القول بالتخيير مط سواء كان المقرر مفاد الاصالة البرائة او الاستصحاب او القاعدة الاحتياط والاشتغال ففي الجميع القول بالتخيير متعين لما ذكرنا ثم ان هذا الكلام يجري في الكتاب ايضا فان قلنا ان حجية ظواهر الكتاب وبعض العمومات المستفادة منها من باب الظن يصير مرجحا وان قلنا ان حجيتها من باب التعبد يصير الكتاب مرجعا ثم انه يرد على ما ذكره العضدي وغيره من ان ما تحقق وجوده ولم يظن او لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء ان كون مجرد وجود الشيء

كما في تعارض النص والظاهر فراجع منه

اصالة عدم القرينة مثل هذه الاصول في ان حجيتها اما من باب الظن او من باب التعبد فالكلام في هذه الاصول كالكلام في اصالة عدم القرينة طابق النعل بالنعل فكلا من وارد واحد الظن بالخلاف فيها اما يصير واردا او حاكما منه

عليها فكذلك فيما نحن فيه الظن بالخلاف اما يصير واردا او حاكما منه

قلت ليس مرادهم من التعاضد التعاضد الحقيقي بل ما هو من منه

ففي الحقيقة اطلاق ... المقرر كالخبر ... في الحقيقة معتضدا بالاصل بل الاصل مرجح منه

عملا باطلاق اخبار التخيير منه

اي كون حجية الاصل لكان من باب الظن يصير مرجحا وان كان من باب التعبد يصير مرجعا منه

سابقا

سابقا مقتضيا الظن ببقائه ثم كما هو المشاهد من تتبع موارد الاستصحاب مع انه
ان اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن الفعلي فهو وان استقام على ما يظهر من
بعض متاخري المتاخرين من اصالة حجية الظن الا ان القول باعتبار الاستصحاب
بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى انه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف
الاشخاص والازمان وغيرها لم يقل به احد فيما اعلم عدا ما يظهر من المحكي عن
كلام شيخنا البهائي ره الا ان ما ذكره مخالف للاجماع ظاهرا لان بناء العلماء في
العمل بالاستصحاب في الاحكام الكلية والجزئية والموضوعات خصوصا العدميات
على عدم مراعاة الظن الفعلي وان اريد اعتباره من باب الظن النوعي يعني لمجرد كونه
لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وان لم يفده فعلا لمانع ففيه انه لا دليل على اعتباره
اصلا ثم ان ظاهر كلام العضدي حيث اخذ في افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع
ان الاستصحاب اما حيث لا امارة وليس في الامارات ما يكون كذلك نعم كون الغلبة
كذلك ليس ببعيد وكيف كان فقد عرفت منع افادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن
ببقائه وبالجملة ان ما ذكره العضدي ليس الا نظير ما ذكره بعض القائلين بحجية
الاستصحاب من ان الثابت في الزمان الاول ممكن الثبوت في الآن الثاني والا لم
يحتمل البقاء فيثبت بقائه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه
بلا مؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقائه فيجب العمل عليه
وفيه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء والحاصل
انه كما ان مجرد عدم العلم بالمؤثر لا يستلزم رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء فكذلك
مجرد اليقين بوجود الشيء لا يستلزم الظن ببقائه بوجه من الوجوه وهو انه يرد عليهم اشكالان
الاول انه ذهب الاكثر هنا على تقديم الناقل على المقرر ولم يعملوا بما ذهبوا اليه
في ابواب الفقه بل يقدمون المقرر على الناقل حتى العلامة ره بعد ما ذهب في الاصول
بتقديم الناقل عليه كما مر ولم ير في مورد من الموارد في كتبه الفقهية يقدم الناقل
عليه بل يجعل الامر بالعكس الثاني انهم هنا جعلوا الاقوال ستة وفي مسئلة ما اذا

تعارض

اى في مسئلة المقرر والناقل

تعارض خبرين دل احدهما على اباحة الشيء والآخر على حظره ثلثة فذهب كثير
منهم العلامة والبهبهاني قده الى تقديم الحظر وقيل بتقديم الاول وقيل بالتساوي
والتساقط مع ان المسئلتين من واد واحد والحكم متحد فيهما والثانية راجعة الى
الاول بل الثانية فرد من افراد المقرر والناقل فجملة الاقوال هنا ستة ومنها
ثلثة لا وجه له كما ان ذهاب شيخنا البهبهاني ره هنا بالتوقف كما مر في المحكي عن ظاهر
كلامه ومنها الى تقديم الحظر لا وجه له وحاصل ما ذكرنا مع زيادة توضيح وتقرير
انه ذهب الاكثر هنا ومنهم العلامة ره الى تقديم الناقل على المقرر وفي مسئلة
تعارض المبيح والحاظر على تقديم الحاظر على المبيح بل يظهر عن المحكي عن بعضهم عدم
الخلاف في ذلك فالخلاف في المسئلة الاولى ينافي الوفاق في الثانية كما ان قول
الاكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للاصل
بل التخيير او الرجوع الى الاصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الاخباريين
والبرائة عند المجتهدين حتى العلامة مضافا الى ذهاب جماعة من اصحابنا في
المسئلتين الى التخيير نعم يمكن ان يقال ان مرادهم من الاصل في مسئلة الناقل و
المقرر اصالة البرائة من الوجوب لا اصالة الاباحة فيفارق مسئلة تعارض
المبيح والحاظر او ان حكم اصحابنا بالتخيير او الاحتياط لاجل الاخبار الواردة لا
لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما فيفارق المسئلتان الا ان هذا
الوجه ربما يأباه مقتضى ادلتهم كما لا يخفى على من لاحظها بعين الانصاف هذا
وحيث الى هنا انجر الكلام فلا باس ان نشرح ونبين جلية الحال في هذا المقام
فنقول اذا ورد خبران متعارضان جامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين لا
يترجح احدهما على الآخر بوجه من الوجوه الا ان مدلول احدهما اباحة فعل
ومدلول الآخر حظره فهل اللازم ترجيح الاول او الثاني او التوقف اختلفوا
في ذلك على اقوال ثلثة الاول انه يلزم ترجيح ما مدلوله الاباحة الثاني
انه يلزم ترجيح ما مدلوله الحظر والحرمة وهو مذهب الاكثر والمشهور بينهم بل ظهر

عن المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه الثالث انه لا يرجح احدهما على الاخر
بل يتساويان ويتساقطان لعدم الدليل على ترجيح احد الامرين على الاخر ويمكن
ان يستدل على القول الاول بناء على ان المقرر اولى من الناقل بان الاباحة
موافقة للاصل فيقدم فان قلت يعارض ما دل على الاصل المزبور مع العمومات
الدالة على لزوم الاحتياط والتعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من وجه
ومن الظاهر ان الترجيح مع عموم ادلة الاحتياط لاعتضادها بشهرة القول بلزوم
الحظر هنا وهو اقوى المرجحات قلت بناء على ان الاحتياط غير لازم حيث يحصل
الشك في نفس التكليف كما في محل البحث فلا يصلح ادلة الاحتياط لمعارضة ما
دل على الاصل المزبور فان قلت عموم ادلة الاحتياط يقتضي اصالة وجوبه مطلقا
خرج منه صورة الشك في نفس التكليف مع عدم حصول التعارض ولا
دليل على خروج صورة التعارض المفروض فيبقى مندرجة تحته قلت ما
دل على خروج الصورة المفروضة وهو العمومات الدالة على ان الاصل البراءة
عند الشك في التكليف يدل على خروج محل البحث ايضا من عموم الامر بالاحتياط
تعارض العامين من وجه الا ان الترجيح معها واما ترجيح العموم الدال على
لزوم الاحتياط باعتبار شهرة القول بلزوم الاخذ بما دل على الحظر هنا فضعيف
للمنع من تحققها بين اصحابنا وحصولها بضميمة موافقة جماعة من العامة مع
جماعة من الامامية غير نافع لان فتاوى العامة غير معتبرة عند الامامية فتأمل
ثم انه يشكل الفرق بين عدم ظهور الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح على ما
حكي عن البعض وبين ما ذكروه من الخلاف في تقديم المقرر على الناقل وان حكي
عن الاكثر تقديم الناقل ويمكن الفرق بتخصيص مسئلة المقرر والناقل بدوران
الامر بين الوجوب وعدمه ولذا رجح بعضهم الوجوب على الاباحة والندب
لاجل الاحتياط لكن يبقى فيه مع جريان بعض ما ياتي من ادلة تقديم الحظر
فيها اطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلامهم ولذا اختار بعض من

لان ذلك العمومات وان عارضت العمومات الامرة بالاحتياط

[illegible]

عاصرناه من سادة مشايخ والدى سلمه الله تقديم الاباحة على الحظر لرجوعه الى
تقديم المقرر على الناقل الذى اختاره فى تلك المسئلة هذا مع ان عدم الاولوية فى
على تقديم الحظر غير ثابت وان ادعاه بعضهم والمحققون ذهبوا الاكثر وقد ذهبوا
الى تقديم الناقل ايضا فى تلك المسئلة بل حكى عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر على
تقديم الناقل حجة القول بتقديم الحاظر على المبيح وجوه لكن لم تبلغ حد الوثوق
الاول قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك دل على انه لا يريبه ترك جواز هذا
الفعل لانه بين ان يكون حراما وحلالا وانما يريبه جواز فعله فيجب تركه
ويعضده الاخبار الكثيرة المتقدمة الامرة بالاحتياط ورد بانه خبر واحد لا
يثبت بمثله مسائل الاصول الثاني قوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب
الحرام الحلال ورد بما رد به الحجة الاولى الثالث ان العمل بالتحريم لا يتوقع معه
ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان
مباحا لم يكن عليه فى تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله
فيقع فى اللوم والماثم فلا ريب فى كونها مرجوحا وان العمل بالاحتياط اولى فلا
بد من ترجيح المحرم لانه احوط فى التحرز ولذا لو اجتمع فى العين الواحدة حظر واباحة
كما اذا تولد حيوان مما يؤكل لحمه ومما لا يؤكل قدم التحريم على الاباحة وكذا اذا طلق
بعض نسائه بعينها ثم اشتبه عليه المطلقة من بين نسوانه حرم عليه وطى
الجميع وكذا اذا اعتق احد امائه واجيب بان الضرر متوجه ايضا فى الاقدام على حظر ما
لم يؤمن كونه مباحا كما هو محتمل فى الطرف الاخر ورد هذا الجواب بانه لا يقال
يحتمل ان يكون الفعل مباحا واعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا
لانا نقول اذا استباح المحظور اقدم على محظورين الفعل واعتقاد اباحته اما
اذا لم يستبح المباح فهذا قدم على محظور واحد هو اعتقاد التحريم وفى جميع الحجج
الثلثة نظر لانه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم باصالة الحرمة عند دوران الامر
بينها وبين الاباحة لان وجود الخبرين لا مدخل له فى هذا الترجيح فانه من مرجحات

احد

احد الاحتمالين مع ان الشيخ قدم الاباحة على الحظر في الاولى وما حكي عن الشيخ في العدة
من ابتناء المسألة على ان الاصل في الاشياء الاباحة او الحظر او التوقف حيث
قال واما ترجيح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر والآخر الاباحة
والاخذ بما يقتضي الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه من
الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك وينبغي
لنا التوقف فيهما جميعا او يكون الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى وبناء على
الاغماض عما مر يمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الاخذ بالاحتياط
من الخبرين فيرجع ما ذكروه من الدليل الى ذلك فالاحتياط وان لم يجب الاخذ به
في الاحتمالين المجردين عن الخبر الا انه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين وما ذكره
الشيخ انما يتم لو اراد الترجيح بما يقتضيه الاصل لا بما ورد التعبد من الاخذ باحوط
الخبرين مع ان ما ذكره من استفادة الحظر والاباحة من الشرع لا ينافي ترجيح احد
الخبرين بما دل من الشرع على اصالة الحظر مثل قوله دع ما يريبك الخ او على اصالة
الاباحة مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي مع ان مقتضى التوقف على ما اختاره
لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح به هو وغيره على ما حكي كان اللازم
بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر ولو ادعي ورود اخبار التخيير على ما يقتضيه
التوقف من الحظر جرى مثله على القول باصالة الحظر وقد يستدل على تقديم الحظر
بان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملكه وهو مبيح وملك الآخر وهو محرم قدم
الحظر وفيه ان ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطي بل الجهة
المبيحة ملك الجميع فيحصل في هذه الامة جهتان احداهما لو انفردت اباحت والاخرى
لو انفردت او تبعضت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد يثبت حكما

المقصد الثالث في بناء المرجح العقلي الوهمي لاعتبار الاهم اعني قاعدة ان دفع
المفسدة اولى من جلب المنفعة فاذا ورد خبران متعارضان متكافئان لا يرجح احدهما
على الآخر بمرجح الا ان احدهما يقتضي حرمة فعل والآخر يقتضي وجوبه فهل يرجح الاول

على الثانى او الثانى على الاول او يتساويان قيل بترجيح الحرمة على الوجوب وهو المحكى عن صريح العلامة فى النهاية والدليل على ذلك على ما قيل امور الاول انه اذا اقتضى احدهما الحظر والآخر الوجوب فالاول راجح لان الغالب فى الحرمة هو دفع المفسدة اللازمة من الفعل وتقليلها وفى الوجوب تحصيل المصلحة اللازمة للفعل وتكميلها واهتمام الشرع والعقلاء بدفع المفاسد اتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح ويشهد له ما ارسل عن امير المؤمنين عليه السلم من ان اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات بل قوله عليه السلم افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات ولهذا ان من اراد فعلا لتحصيل مصلحة اذا عارضه فى نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة يصير نظير من رام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات مثله واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد واكد منه فى الواجب كان المحافظة عليه اولى ولهذا كان ما يترتب عليه العقوبات من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات واشد كالرجم المشروع فى زنا المحصن ونحوه وثانيا ان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده فكانت المحافظة عليه الى ذلك اولى لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان ذلك مع القصد اليه او مع الغفلة عنه ولا كذلك فعل الواجب فيهما نظر اما فى الاول فلان اولوية دفع المفسدة واهميته مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب ايضا مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ مجرد فوت المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح وجها لالزام شئ على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون فى فواته مفسدة والا لكان اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلوة اكبر الكبائر وبما ذكرنا يظهر بطلان قياس ما نحن فيه على دوران الامر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب الضرر الدنيوية فان فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا واما فى الثانى فلانه انما يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفى التخيير ويعلم وجه النظر بما سنذكره ولكنه امور دينية مما لا يتكفل ببيانه مبحث اصالة البرائة وبالجملة ان قلنا بان هذه القاعدة او سنة

ويظهر وجه النظر بما سنذكره فان هذا فى الحقيقة استحسان [illegible] الوجوب [illegible]

الاعتبارية قد بلغت مرتبة الحجية لكنها ليست بمرجح بل انما حجيتها من باب التعبد
من جهة حكم العقل في تعارض الخبرين وتساقطهما فتصير مرجعا وان قلنا بانها
قد بلغت مرتبة الحجية وانها مرجح لا مرجع فعلى كلا التقديرين لا ريب ان اطلاق اخبار
التخيير وارد على هذه القاعدة اما على الاول فواضح لانها اذا كانت مرجعا لا مرجحا فاطلاق
اخبار التخيير يدل على لزوم اخذ احد الخبرين اللذين احدهما يدل على الحظر والاخر على
الوجوب على وجه التخيير واما على الثاني فلان حكم العقل باخذ الحظر انما هو من جهة
تزاحم الاحتمالين وقد ذكرنا سابقا انها لا تجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع بل
(اي احتمال الحرمة والوجوب منه) (اي القاعدة منه)
انما تجعله اقرب الى الوهم والاعتبار فلا يصير الخبر الدال على الحرمة مما لا ريب فيه بالنسبة الى
الخبر الدال على الحرمة مما لا ريب فيه بل يصير الاحتمالان متساويين فلا يكون كالشهرة
ونحوها مما يجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع والحاصل ان حكم العقل باخذ الحظر هنا انما
هو نظير حكمه في انقاذ الغريقين واطفاء نار الحريقين اذا تزاحم الحقان وكان احد الغريقين
او الحريقين اعدل من الآخر مثلا فكما ان حكم العقل باختيار الاعدل في المتزاحمين لا يجعله
اقرب الى الواقع فكذلك فيما نحن فيه حكمه باخذ الحظر لا يجعله اقرب الى الواقع وايضا كما ان
قاعدة اختيار الاعدل في المرجحية لم تبلغ مرتبة الحجية فكذلك فيما نحن فيه قاعدة دفع
المفسدة لم تبلغ مرتبة الحجية وكيف كان فالحق عندي هنا التخيير وان لم نقل به في الاحتمالين
اي في تعارض احتمالي الوجوب والتحريم لان المستفاد من عموم الاخبار الكثيرة الواردة
في تعارض الاخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما
من جميع الجهات التي لها مدخل في رجحان احد الخبرين خصوصا مع عدم التمكن من الرجوع
الى الامام الذي يحمل عليه اخبار التوقف والارجاء بل لو لم نقل بالتخيير يلزم طرح تلك
الاخبار مع كثرتها وصحة بعضها وفتوى ثقة الاسلام الكليني وجماعة من الاصحاب
بمضمونها وذلك لانه لا يبقى لها مورد يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير
عليه اذ في غير محل البحث يوجد مرجح ظني مقتض لترجيح احد الخبرين على الآخر ومعه
لا يجوز الحكم بالتخيير فيكون الاخبار كالصريحة في التخيير في محل البحث والحاصل انه لو

(حاشية) اطلاق لفظ المرجح عليها الا ان تسامح واشكال اذ بلوغها مرتبة الحجية وكونها مرجحا كلا ممنوع لعدم دليل يدل عليها منه

بلغنا

بل بناء على طرح اخبار التخيير فيما نحن فيه ايضا بعد الترجيح موافقة الاصل لم يبق لها
مورد يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه فلا بد من وجوب الحكم
بالتخيير اذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يترجح احدهما بما يوجب اقربيته الى
الواقع ولا يلتفت الى المرجحات الثلثة الاخيرة اى اصالة البراءة والاستصحاب
والاحتياط الراجعة الى ترجيح مضمون احد الخبرين مع قطع النظر عن كونه لولا
الحكومة اخبار التخيير على جميعها وان قلنا بها فى تكافؤ الاحتمالين فان قلت
ظاهر الاخبار الدالة على وجوب التوقف عند الشبهة معارضة بالاخبار
الدالة على التخيير فان الظاهر من التوقف ترك الدخول فى الشبهة قلت الاخبار
الدالة على التوقف ظاهرة فيما لا يحتمل الضرر فى تركه كما لا يخفى ولا يجرى اخبار
الاحتياط ايضا فى المقام لانه بعيد جدا نعم يجب الرجوع الى المرجحات الثلثة الاخيرة
فى تعارض غير الحديث من الادلة الظنية كالاجماع المنقول اذا قلنا بحجيتها من باب الطريقية المستلزمة
للتوقف عند التعارض لكن لا يسمى هذا فى الحقيقة ترجيحا نعم لو قيل بالتخيير
فى تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين لكنه بعيد عن
التامل فان قلت ان القول بالتخيير فيما نحن فيه لم يقل به احد والاتفاق فلا يجوز
الذهاب اليه قلت هذا فاسد بل الظاهر ان جماعة من اصحابنا ان لم نقل كلهم
او معظمهم ذهبوا الى التخيير هنا سلمنا ان مصير جماعة من اصحابنا الى التخيير
هنا غير معلوم ولكن مجرد فتوى العلامة فى المحكى عن قوله فى النهاية على ما اشرت
اليه الاشارة لا يدل على الاتفاق على ما صار اليه بل ولا على شهرته فان قلت
فتوى الاحكام وشرح المختصر موافق لفتوى العلامة فى النهاية قلت هذا لا
يكون سببا للاتفاق على ما صار اليه العلامة كما لا يخفى والحاصل انه لا يجوز
رفع اليد عن تلك الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير بمجرد ذلك فعلى كل التقادير
سواء قلنا بانها حجة ومرجح او قلنا بعدم بلوغها مرتبة الحجية اطلاق نسبة التخيير
وارد عليها اما بناء على القول بعدم بلوغها مرتبة الحجية فواضح بل لا ينبغى اطلاق

لفظ الورود عليها واما بناء على التقدير بين الاولين فانه واضح بيان ذلك انه اذا
كان المراد من التخيير التخيير العقلي بمعنى انه حين تزاحم الاحتمالين العقل يحكم
بالتخيير فقاعدة الاهمية واردة عليه لان العقل كما يحكم بالتخيير عند تساوي
كل يحكم باخذ الاهم ففي هذه الصورة تصير المسئلة اصولية فالاهمية واردة
على التخيير العقلي جدا فيتغير موضوع الحكم العقلي وقاعدة الاحتياط عند الشك
التعيين والتخيير غير جار في امثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل فان العقل
اما ان يستقل بترجيح جانب الحرمة واما ان يستقل بالتخيير فليس في المقام شك
على كل تقدير وانما الشك يكون في الاحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل
واما اذا كان المراد منه التخيير الشرعي كما هو المفروض فاطلاق اخبار التخيير وارد
على هذه القاعدة العقلية اي الاهمية فيتغير الموضوع لا لو ان اطلاق اخبار
التخيير انما يثبت قضية مهملة وبمعنى انها تقول يجب عليك اخذ احدهما
لا بعينه اي لا تتركهما معا فهي ساكتة عن حكم صورة يكون احدهما اهم حتى لا يكون
اطلاق اخبار التخيير واردا عليها فلا يتغير الموضوع لانا نقول ان هذا كلام فاسد
لا يليق ان يصدر عن جاهل فضلا عن العالم فان اخبار التخيير لا يثبت قضية مهملة
بل انما الحكم بالتخيير مطلقا سواء كانا متساويين ام كان احدهما اهم كما يدل عليه قوله
فبايهما اخذت من باب التسليم وسعك فمن الواضح ان قوله هذا لا يثبت قضية
مهملة فاطلاق اخبار التخيير وارد عليها فلا بد من القول بالتخيير ثم انه بناء على القول
بالتخيير كما هو المختار هل هو ابتدائي فلا يجوز له العدول عما اختاره اولا او استمراري
فله العدول مطلقا او بشرط العزم حين الاختيار على الاستمرار وجوه ومما
يستدل على الاول اولا باستلزام العدول المخالفة القطعية المانعة عن
الرجوع اليه فمنع عن الرجوع الى الاباحة في اول الامر حذرا منها وفيه ان المخالفة
القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو عدل المقلد عن تقليد
مجتهده لعذر من جنون او فسق او موت او اختيار على القول بجوازه وكما لو بدل المجتهد

اي بناء على القول بالاهمية
عند دوران الامر بين المحذورين

اي موضوع التخيير فيصير التخيير
اي صورة تساوي الاحتمالين لا اذا
كان احدهما اهم

اي ورود الاهمية على التخيير
بل بمعنى انه على ما اطلاق التخيير
دليل شرعي على التعيين
فالاهمية واردة عليها

عن مرضي ظهور ... اخبار التخيير تثبت قضية مهملة
الاهمية ...

في رأيه وثانيًا باستصحاب الحكم المختار وفيه ان الاستصحاب المزبور معارض باستصحاب
التخيير الحاكم عليه فتدبر وثالثًا بقاعدة الاحتياط وفيه ان اخبار التخيير حاكمة عليها
فالاقوى هو التخيير الاستمراري بحكم اخبار التخيير به في الزمان الثاني كحكمها به في
الزمان الاول لكونها مطلقة ويمكن ان يناقش فيه بانها مسوقة لبيان حكم المتحير
في اول الامر فلا تعرض لها لحكمه بعد الاخذ باحدهما نعم يمكن هنا استصحاب التخيير
حيث انه يثبت بحكم الشرع القابل للاستمرار اللهم الا ان يدعى ان موضوع
المستصحب او المتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الاخذ باحدهما لا تحير فتامل
وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختاره لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني ثم
ان الكلام في مسألة دوران الامر بين الوجوب والاباحة كان يطابق احد الخبرين
الاول والآخر الثاني كالكلام فيما نحن فيه فرجحوا جانب الوجوب فيها باولوية
دفع المفسدة من جلب المنفعة وكذلك الكلام في غيرها مما يرجعه اما الى الاستحسان
العقلي او الاحتياط لكن التحقيق في الكل عدم المرجحية لما ذكرنا في الاصل من
عدم تعقل المرجحية بناء على كون اعتباره من باب التعبد لا الظن فان جريان
الاصل يتوقف على تكافؤ الدليلين وتساقطهما فان من الواضح البين ان ما
ذكر من اولوية دفع المفسدة او اولوية الحظر او الوجوب على الاباحة ايضا كالاصل
لا مجرى لها الا بعد فرض تكافؤ المتعارضين وتساقطهما من البين بل هي اسوء
حالا من الاصول لانها انما تفيد الظن بالحكم الواقعي ولذا ربما قيل بكون حجيتها
من باب الوصف لا التعبد بخلاف ما ذكر مما يرجع الى مجرد الاحتياط والاستحسان
فانه لا يفيد من الظن وقوة الدليل شيئا وبالجملة اذا تبين لك عدم صلاحية
ذلك للمرجحية تعلم عدم العبرة بها اصلا بخلاف الاصول فان الاصول لمكان
كونها حجة مستقلة تكون مرجعا بعد تساقط الدليلين بخلاف ما ذكر من الامور
التي علمت رجوعها الى الاحتياط الغير الواجب او الى مجرد الاستحسان نعم لو كان المورد
من موارد الاشتغال اتجه التمسك بمثله لكن لا من باب كونه مرجحا بل لان الاحتياط

هو المرجح ولنفرض مثالا فلو فرض ورود خبر بوجوب السورة في الصلوة مثلا واخر باستحبابها
يمكن ان يقال بتقديم الخبر الدال على الوجوب بالاولوية المزبورة وان لم يكن المورد من
موارد الاشتغال فيما لو تكافؤ الخبرين فلا بد من القول بالتخيير كما مر هذا تمام الكلام في
المرجح المضموني الذي قد بلغ مرتبة الحجية واما ما لم يبلغ منه مرتبة الحجية كالشهرة الفتوائية
والاجماع المنقول ونحوهما فالكلام فيه يقع في موارد الاول في بيان ان هذا القسم من
المرجح المضموني هل هو مرجح او لا بل هو مرجع وقد مر الكلام فيه مرارا من انه لا ريب في
كونه مرجحا لاحدى الامارتين ومقويا لها لا مرجعا ومن انه لا ريب في ان الشهرة مثلا
يجعل مضمون احد الخبرين اقرب الى الواقع فلا نطيل الكلام بذكره ثم انه لا بد من ان
يعلم ان الشهرة او الاجماع المنقول انما يصير مرجحا لا مرجعا بناء على القول بعدم حجيتهما
واما على القول بحجيتهما فيصير نظير الكتاب والاصل فان قلنا بان حجيتهما من باب الامارة
والظن النوعي والطريقية الى الواقع فيكونان مرجحا وان قلنا بان حجيتهما من باب
التعبد فيصيران مرجعا فالكلام فيهما كالكلام فيهما في جميع ما مر فيهما وبالجملة لا اشكال
في كون هذا القسم من المرجح المضموني مرجحا لما مر من الاخبار مثل قوله فان المجمع
عليه لا ريب فيه وغيره كالاصدقية على المعنى الذي ذكرناها ومن الاجماع فتوى و
عملا فان قلت ان تحقق الاجماع على وجوب الترجيح بهذا القسم من المرجح المضموني غير
معلوم كما يدل عليه ذهاب صاحب المدارك فيه على خلاف ما ذهب اليه السيد
في الرياض حيث قال السيد فيه ثم ان الاشهر الاظهر نجاسة ذرق الطيور الغير
المأكول اللحم وابوالها مطلقا الى ان قال ولعموم الحسن اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه الى ان قال خلافا للعماني والفقيه والجعفي فالطهارة مطلقا تمسكا بالاصل و
عموم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وخصوص الحسن كل شيء يطير فلا بأس بخرئه وبوله
المؤيد بالصحيح عن الرجل في ثوبه خرء الطير وغيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا
بأس الى ان قال وان كان التعارض بينه وبينه عموما وخصوصا من وجه لكن الترجيح
مع الاول للشهرة العظيمة التي هي اقوى المرجحات النصية والاعتبارية انتهى وقال

فى المدارك بعد نقله القولين والاخبار المذكورة ان المتجه القول بطهارة الزرق تمسكا
بمقتضى الاصل السليم عن المعارض المعتضد بالروايتين المتقدمتين وعمل جمع
من الاصحاب انما يحصل التردد فى البول خاصة ان فرض وقوعه من الطير
ولا يبعد الحكم بطهارته ايضا لما بيناه انتهى فان تمسك صاحب المدارك بالاصل
فى طهارة زرق الطير الغير الماكول اللحم وفاقا للعمانى والفقيه والجعفى دون
تمسكه معهم فى نجاسته بالشهرة مشعر بعدم وقوع الاجماع على وجوب الترجيح
بالمرجحات الخارجية المضمونية التى لم تبلغ مرتبة الحجية والا كان اللازم فى هذه
المسئلة الترجيح بالشهرة والقول بنجاسته كما ذهب السيد المزبور لا التمسك
بالاصل والقول بطهارته قلت ان المحقق الاجماع على الترجيح بالشهرة ونظائرها
انما هو فى تعارض الظاهرين والنصين مثلا لو فرض صدور خبر على طبق اكرم العلماء
واخر على طبق لا تكرم العلماء او فرض صدور خبر على طبق اكرم زيدا العالم واخر
على طبق لا تكرمه وكان الاول فى المثالين موافقا للشهرة مثلا فيجب ترجيحه فيهما
على الاخر بالشهرة والمسئلة المفروضة ليس من هذا القبيل فان التعارض بينهما
عموم وخصوص من وجه وفى تعارض العموم من وجه قولان الاول ان الامر
منحصر فيه فى الترجيح الدلالى الثانى انه ان لم يمكن الترجيح الدلالى يلزم
فيه اعتبار المرجحات السندية والترجيح بها ولعل مذهب صاحب المدارك الاول كما
هو المختار فح ففى المسئلة المزبورة لا يمكن الترجيح الدلالى فان عموم الحسن الاول
ا ع ف لـه عليه السلام اغسل ثوبك من
ابوال ما لا يؤكل لحمه يقول بنجاسة زرق الطير الغير الماكول اللحم وعموم كل شئ طاهر
حتى تعلم انه قذر مع خصوص الحسن اى كل شئ يطير فلا باس بخرئه وبوله يقول بطهارة
زرقه فيتعارضان ولا يمكن الترجيح الدلالى لان المفروض عدم حجية الشهرة ولا عبرة
بالظن الحاصل منها فلا يقوى الشهرة طرف النجاسة حتى يحصل الوهن فى الطرف
الاخر الدال على طهارة زرقه فلا بد من التوقف والرجوع الى الاصل كما ذهب

ولا يجوز اعتبار المرجحات السندية منه

وانما قلنا ولعل لان صاحب المدارك لم يكتب كتابا فى الاصول حتى يعلم مذهبه منه

فان الظن الخاص هو المعتبر عندنا فلا عبرة بالظن الحاصل من الشهرة لانه ليس من الظنون الخاصة التى يجب العمل عليها منه

صاحب المدارك اليه فان قلت ان الشهرة تفيد الظن بان الطرف الاخر محمول على حقيقته وظهوره فلا بد من القول بنجاسته فلا وجه للتوقف والرجوع الى الاصل قلت بعد ما قلنا بعدم حجية الشهرة وعدم العبرة بالظن الحاصل منها فلا يثمر الظن الحاصل منها بكونها قرينة او كاشفة عن وجود قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي من الطرف الاخر اذ لا دليل ح على لزوم العمل بهذا الظن الحاصل من الشهرة للقرينية وبعبارة اخرى بعد ما كان المختار في تعارض العموم والخصوص من وجه ان الامر منحصر فيه في الترجيح الدلالي ففي مورد الاجماع اعني زرق الطير الغير الماكول اللحم لا يمكن الترجيح الدلالي فيجب التوقف فيصير الدليلان في مورد الاجماع كالمجمل والشهرة ليست حجة عندنا لعدم كونها من الادلة المعتبرة الخاصة كالخبر مثلا وعدم قيام دليل على حجيتها واعتبارها ان قلت ورد في الاخبار انها معتبرة في مقام الترجيح قلت سلمنا لكن بعد التوقف في مورد التعارض لا يبقى دليلية في الطرفين حتى يصير الشهرة مرجحة لاحدهما والظن الحاصل منها ليس بحجة مطلقا فلا يصير قرينة ولا كاشفة عن وجود القرينة ولو سلم لا يصير هذا الظن حجة فان اصالة الحقيقة في كل من الطرفين تعارضا في مورد الاجماع فحصل التوقف فلا بد من الرجوع الى الاصل فلا اعتبار بهذا الظن الحاصل من الشهرة والحاصل ان ذهاب صاحب المدارك الى القول بطهارة الزرق تمسكا بمقتضى الاصل السليم عن المعارض في غاية الجودة والمتانة وذهابه في الرياض على نجاسته مرجحا بالشهرة لا وجه له الا بناء على مذهبه من حجية الشهرة عنده وبالجملة توضيح ما ذكرنا ان الشهرة وامثالها من الاستقراء والاولوية الظنية وغير ذلك هل يكون مرجحة للدلالة ام لا مثلا لو قلنا بلزوم التوقف في تعارض العامين من وجه نظرا الى رجوع التعارض الى الدلالة المورث للاجمال مع التساوي لو فرضنا موافقة الشهرة لاحد الطرفين او غيرها من الظنون فعلى القول بكونه مرجحا لا بد من الاخذ به و الحكم بتخصيص الجانب الاخر ولنفرض مثالا اخر مثلا لو كان احد المتعارضين اكرم

العلماء

٢

من كونه فيصير الظن بنفسه قرينة او كاشفة عن وجود قرينة على صرف الطرف الاخر

العلماء والاخر لا تكرم الفساق وكانت الشهرة مع الاول لا بد ان يبقى ان المراد من
قوله لا تكرم الفساق ما عدا العلماء كما انه لو كانت مع الثاني لا بد ان يبقى المراد من العلماء
ما عدا الفساق اما الحق العدم بناء على القول بعدم حجية مطلق الظنون وذلك
للاصل بعد عدم الدليل على اعتبار مثله مرجحا في الدلالة نعم لو قلنا باعتبار
الامارات الظنية مط لاصالة حجية المظنة يكون المتعين ما ذكرنا من تقديم
جانب المش كما فعله صاحب الرياض لكون الشهرة مثلا ح من الادلة فضلا
عن المرجحية كما انه لو كان المدار في تعارض العامين من وجه على ملاحظة
السند كان المتعين تقديم جانب المش بناء على قوة اعتبار مطلق القوة في مقام
ترجيح السند واعلم ان الحكم بعدم المرجحية ناظر الى الشهرة في نفسها والا
فمع كشفها عن قوة احد الطرفين كما لو فرضنا انها بحيث تكشف على سبيل القطع
عن وجود قرينة ولو ظنية توجب تخصيص احد الطرفين لا ريب في وجوب
الاخذ بها ح لوقوع الاجماع على كون المدار على مجرد القوة في الدلالة ولو
كان الكشف على نحو الظن ففي الاعتماد بمثله وجهان مقتضى الاصل العدم
لان القدر المتيقن الترجيح بالقوة المعلومة دون المظنونة ثم ان دعوى ان
كل ظهور في مقام الدلالة من الظنون الخاصة حتى لو لم يكن الظهور مستندا
الى نفس الدلالة بل الى مقارنة ساير الظنون كالشهرة وغيرها كلام لا ينبغي
ان يلتفت اليه بل انما يتجه هذا الكلام بناء على القول بحجية الظن المطلق بل
لا يتجه بناء عليه ايضا لان الظن ح من الحجج المستقلة لا وجه لاعتباره من المرجحات
ثم انه لا بد من توضيح ما مر بالتنبيه على دفع ما قد يتوهم ان الظن الحاصل من
الشهرة الفتوائية من الظنون الخاصة المعلوم الحجية بالخصوص وليس مقصودنا التعرض
لحكم الشهرة من حيث نفي الحجية بالجملة بل المقصود ابطال توهم كونه من الظنون
الخاصة والا فلا يبعد القول بحجيتها من حيث افادة المظنة بناء على دليل الانسداد
ومنشأ توهم كونها من الظنون الخاصة من وجوه الاول ما حكي عن بعض

من عدم حجية الشهرة وان الظنون الحاصلة منها ليس من الظنون الخاصة منه

الافاضل انه قال ان ادلة حجية خبر الواحد يدل على حجيتها بمفهوم الموافقة
لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل وقد حكى نظيره
عن الشهيد في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل
منه اقوى من الحاصل من شهادة عدلين والجواب ان الاولوية الظنية اوهن
بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها مضافا الى ان الاولوية تمنع راسا
للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن بل لكونه
حاصلا من خبر العدل وان لم يكن في اعتباره مدخلا هذا ثم انه من العجايب
هذا الفاضل سمى هذه الاولوية في كلامه بمفهوم الموافقة مع انه لا يطلق
الا على ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل
اولى كقوله تعالى ولا تقل لهما اف الثاني دلالة المقبولة المتقدمة فانه بعد
فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله تعالى ورسوله
قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم حلال بين وحرام بين وشبهات بين
ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم
الخ بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور
عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيكون في التعليل بقوله فان المجمع
عليه الخ دلالة على ان المشهور مطلقا مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة في
الرواية ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع ان المراد لو كان الاجماع الحقيقي
لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان المعصوم عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب و
الجواب انه لا تنافي بين اطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف احدهما

عن

عن ظاهره بقرينة الاخرى فان اطلاق المشهور فى مقابل الاجماع انما هو اطلاق حادث
مختص بالاصوليين والا فالمشهور هو الواضح المعروف كما مر والمراد انه يؤخذ
بالرواية التى يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه
الا الشاذ ولا يعرفها الباقى فالشاذ مشارك للمشهور فى معرفة الرواية المشهورة
والمشهور لا يشاركون الشاذ فى معرفة الرواية الشاذة ولهذا كان الرواية
المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذى يرد علمه الى الله
والى الرسول والا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث لثالث دلالة المرفوعة
المتقدمة قال زرارة جعلت فداك يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان
فبايهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدى
هما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله اعدلهما الخ بناء على ان
المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان او فتوى او ان اناطة الحكم بالاشتهار يدل
على اعتبار الشهرة فى نفسه وان لم يكن فى الرواية ولا معنى لاعتبار الا الاخذ
به والعمل عليه والجواب اولا انها ضعيفة السند كما مر وقد طعن صاحب
الحدائق فيها وفى كتاب الغوالى وصاحبه فقال ان الرواية المذكورة لم نقف
عليها فى غير كتاب الغوالى مع ما هى عليها من الارسال وما عليه الكتاب
المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل فى نقل الاخبار والاهمال وخلط
غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور
انتهى وثانيا ان المراد بالموصول هى خصوص الرواية المشهورة من الروايتين لا
مطلق حكم المشهور اما ترى انك لو سئلت عن المرجح لاحد الكوزين فقلت ما كان اصغر
وسئلت عن اى المسجدين احب اليك قلت ما كان الاجتماع فيه اكثر لم يحسن
للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل صغير فى ضمنه كان او بريقا او غير
ذلك ومحبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر خانا كان او سوقا او بيتا
وبالجملة دعوى العموم فيما نحن فيه بغير الرواية مما لا ينبغى ان يظن مع ان قوله

يا سيدى

ياسبكدهما معاً مشهوران ماثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة
الحاصلة في الرواية بان يكون الرواية مما اتفق الكل على تدوينه او روايته و
هذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به بخلاف الشهرة الفتوائية فانها مما لا
يقبل ان يكون في طرفي المسئلة فان الشهرة تفيد الظن وقيامها في طرفي المسئلة
مستلزم للتعارض بين الظنين الفعليين ولا يمكن التعارض بينهما كما في العلمين الفعليين
كما مر فتدبر ثم انه لا يجوز توجيه قوله هما معا مشهوران بامكان انعقاد الشهرة في عصر
على فتوى وفي عصر اخر على خلافها كما ربما يتفق ذلك بين القدماء والمتاخرين و
قد مر توضيحه مفصلا المورد الثاني في بيان انه اذا تعارض المرجح المضموني مع مثله كما
اذا كان احد الخبرين موافقا للاجماع المنقول مثلا والاخر موافقا للشهرة الفتوائية مثلا
فلا ريب في انهما في عرض واحد لا مزية لاحدهما على الاخر فلا بد للمجتهد من ملاحظة
المرجحين المضمونيين في انفسهما ثم العمل على طبق ما فهم فلو كان في نظره مزية لاحدهما
على الاخر ولو في الجملة فيقدم ذو المزية على الاخر والا فيتساقطان راسا هذا ولكن
الانصاف ان المرجح المضموني لا يعارض مع مثله وانما يتخيل التعارض في بدو النظر اذ بعد
ما قلنا ان حجية المرجحات المضمونية من باب الظن الشخصي والاقربية الى الواقع لا
يمكن اجتماع الظنين الشخصيين من كلا المتعارضين اذ بعد ما حصل الظن الشخصي من
الشهرة مثلا فيصير الاجماع المنقول موهونا فلا يحصل منه ظن اصلا فلا يقدر للمعارضة
مع الشهرة فعلم مما ذكرنا ان المرجح المضموني لا يتعارض مع مثله اصلا اذ تعارضهما
ح من قبيل تعارض الحجة واللاحجة المورد الثالث في بيان انه اذا تعارض المرجحات
الخارجية المضمونية مع المرجحات الثلثة الداخلية اعني الصدوري وجهة الصدور و
الدلالة فايهما تقدم على الاخر فنقول اما اذا تعارض المرجح المضموني كالشهرة مثلا مع الاظهر
منهما وذلك يكون في تعارض النص او الاظهر مع الظاهر مثلا اذا فرض انه ورد في
خبر اكرم العلماء وفي اخر لا تكرم زيدا العالم وكان الاول موافقا للشهرة فيقع التعارض
بين المرجح المضموني اي الشهرة والمرجح الداخلي اعني الدلالة وكما في مثل ما لو فرض انه ورد

الدليل على عدم تعارض المرجحات المضمونية منه

وخبر

فى خبر اغتسل للجمعة وفى آخر ينبغى الغسل للجمعة بناء على ان الاول ظاهر فى الوجوب و
ينبغى اظهر فى الكراهة وظاهر فى الحرمة فان قلنا بان الشهرة حجة فيرجح على الترجيح الدلالى
وان قلنا بان الشهرة مثلا موهن للطرف الآخر فايضا الشهرة مقدم على الترجيح الدلالى
لما مر فى اول التعادل من انه يشترط فى المرجح ان لا يكون بحيث يجعل الطرف الآخر موهونا
فانه ح لا يسمى مرجحا لان الموهون ساقط عن درجة الاعتبار وان قلنا بان الشهرة
مرجح فايضا يقدم على الترجيح الدلالى لما ذكرنا سابقا من ان المرجح المضمونى يكشف عن
وجود الخلل فى الطرف الآخر فى احدى جهاته الثلثة فح الشهرة يصير كاشفا عن وجود
الخلل فى الطرف الآخر اما فى صدوره او جهة صدوره فاذا وقع الخلل فى احدى جهته
فلا عبرة بالدلالة فيقدم الشهرة على الترجيح الدلالى فان قلنا بعدم كونها حجة ولا موهنا
ولا مرجحا كما هو المختار لعدم الدليل على اعتبارها فان الادلة الدالة على اعتبارها
من الاجماع والاخبار انما هو فى غير هذه الصورة فان المحتاج حجية الادلة واصالة الحقيقة
من باب الظن النوعى فح الشهرة وامثالها لا يقدر للمزاحمة للدلالة فان حجية النص والاظهر
واصالة الحقيقة فيهما باق على حالها والشهرة حجيتها غير معلوم فكيف يقدر للمزاحمة
لا اقتدار ايضا فى مثل ما لو فرض ورود خبر سليم عن المعارض دال على وجوب اكرام
العلماء و فرض تحقق الشهرة على خلافه ومن البين انها فى هذا الفرض لا يقدر للمزاحمة
للخبر السليم عن المعارض ففيما نحن فيه ايضا لا يقدر للمزاحمة فيقدم الترجيح الدلالى على
الشهرة ونحوها اللهم الا ان يبلغ الشهرة مثلا مرتبة يضعف النص والاظهر مع
دلالته بحيث يجعلهما موهونا فح يقدم الترجيح المضمونى على الدلالتى والحاصل انه
لو بلغ المرجح الخارجى الى حيث يوهن الارجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض
عن تعارض الدليلين ومن هنا قد يقدم العام المشهور او المعتضد بالامور الخارجية الأخر
على الخاص و اما اذا تعارض المرجح المضمونى كالشهرة مثلا مع الاولين من المرجحات
الداخلية فهل يقدم المرجح المضمونى على الصدور وجهة الصدور او بالعكس و بناء
ذلك مبنى على بناء مسئلة اخرى وهى انه هل المدار فى الترجيح الى مجرد الاقربية

الى

اى حين ما تعارض مع الترجيح الدلالى منه

لان الظن النوعى موجود فيهما والشهرة لا يليق لدفعه للمزاحمة مع عدم المعلوم الحجية بعنوان الاقتدار

لان الدلالة تابعة للسند فاذا ضعف السند فيضعف الدلالة تبعا له منه

الى الواقع والظن الشخصى ام لا بل المدار فى الترجيح على الاقتضاء الى المرجحات المنصوصة من باب التعبد فان فقدت ولم توجد فيلزم الرجوع الى المرجحات الخارجية المضمونية فان قلنا بالثانى فلا ريب فى انه ح يقدم الترجيح الصدورى وجهة الصدورى على المرجحات الخارجية المضمونية شهرة كانت او غيرها وان قلنا بالاول كما هو المختار كما يدل عليه قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله واصدقهما واورعهما الى غير ذلك مما مر فالظن المطلق والظن الخاص كلاهما فى باب الترجيح متفقان على ان المدار الى اقربية الواقع والظن الشخصى كما مر مرارا فح يكون جهة المرجح المضمونى من باب الاقربية الى الواقع والظن الشخصى لا التعبد كما ان مآل جهة الترجيح بالصدور وجهة الصدور ايضا الى ذلك فح يكونان فى عرض واحد فيتساويان فلا بد من القول بالتخيير اللهم الا ان تبلغ الشهرة مثلا مرتبة يجعل الطرف الاخر موهونا ويسقطه عن درجة الاعتبار لحصول الظن الشخصى منه دون الاخر فيرجح ح الاقوى على الاضعف هذا ولكن التحقيق انهما اى المرجح المضمونى الخارجى والمرجح الداخلى اى الصدور وجهة الصدور ح لا يكونان فى عرض واحد بل يقدم الترجيح المضمونى مط وفى جميع الموارد على الصدور وجهة الصدور مثلا اذا فرض انه ورد فى خبر صحيح اكرم العلماء وفى اخر اصح لكون راويه اعدل لا تكرم العلماء وكان الاول موافقا للشهرة فيقدم الخبر الاول الموافق للشهرة على الخبر الثانى والدليل على ذلك انه بعدما كان حجية المرجح المضمونى من باب الاقربية الى الواقع والظن الشخصى دائر مدار وجوده فكلما وجد المرجح المضمونى وكان احد الخبرين موافقا له حصل الظن الشخصى معه فيصير كاشفا عن وجود الخلل فى الطرف الاخر وبعبارة اخرى اذا كان الصحيح موافقا للشهرة فالظن الشخصى ملازم للشهرة لا يفارق عنها فتصير الشهرة كاشفة عن وجود خلل فى جهة صدور الاصح فلو فرض عدم كون الخبر الثانى اصح بل فرض كونه صحيحا مخالفا للعامة فالشهرة يصير كاشفا عن وجود خلل فى احد جهاته الثلثة اما فى صدوره او جهة صدوره او دلالته والحاصل انه حيثما تعارض المرجح المضمونى

ای اذا کان حجیة المرجح المضمونی من باب الاقربیة الى الواقع والظن الشخصی

الى الواقع والظن الشخصى فالاقربية م

اعدل لا تكرم العلماء م

فى الشهرة يصير كاشفا عن وجود خلل فى صدوره كما انه لو لم يكن اصح مثلا مخالفا للعامة م

مع الصدور او جهة الصدور فيقدم المرجح المضمونى عليهما لعدم انفكاك الظن الشخصى عن المرجح المضمونى وكشفه عن وجود الخلل فى احدجهات الطرف الاخر فلا يحصل ح من الطرف الاخر الاقربية الى الواقع والظن الشخصى فيسقط عن درجة الاعتبار ولا يصير حجة لان المفروض ان الحجية موقوفة على حصول الظن الشخصى وليس فليست فلا يقدم المرجح الصدورى او جهة الصدورى على المرجح المضمونى اصلا وبالجملة فكما انه اذا تعارض المرجح المضمونى كالشهرة مثلا مع الصدور او جهة الصدور فيقدم المرجح المضمونى على الصدور او جهة الصدور لانه اذا حصل من الشهرة مثلا الظن الشخصى فصير الشهرة كاشفة عن صدور هذا الخبر الموافق لها بنفسه او صدور مثله عن المعصوم فكانه يقوى الخبر الموافق للشهرة من جميع الجهات الثلثة الصدور وجهة الصدور والدلالة فيقدم ح على الاخر لان اقوائية الاخر اما من جهة الصدور فقط او من جهة جهة الصدور فقط فلا يصير اقرب الى الواقع فكذا اذا تعارض المرجح المضمونى مع الصدور وجهة الصدور معا فيقدم المرجح المضمونى ايضا مثلا اذا كان احد الخبرين مرويا عن العادل وموافقا للشهرة وموافقا للعامة والاخر كان مرويا عن الاعدل ومخالفا للعامة فيقدم الخبر الموافق للشهرة على الخبر الثانى لان الشهرة يجعل مضمون الخبر الاول اقرب الى الواقع فيحصل الظن الشخصى منه فكانه ح يقوى من جميع الجهات الثلثة بخلاف الخبر الثانى فانه يقوى من الجهتين الصدور وجهة الصدور فلا يتفوق على الخبر الاول ولا يحصل منه الظن الشخصى فيتعين تقدم الاول فان المدار فى الترجيح ح اما الى الترجيح من باب الظن الخاص النوعى واما الى الترجيح من باب الظن المطلق الشخصى او الى التخيير البدوى فالاقوال ثلثة والمختار ان الترجيح ح من باب الظن الشخصى وان كنا من القائلين فى غيره باب الترجيح بالظن الخاص وقد ذكرنا ان الظن الشخصى والاقربية الى الواقع مع الشهرة فيقدم الخبر الاقوى من جهة اى الخبر الموافق للشهرة على الخبر الثانى الاقوى من جهتين اى الصدور وجهة الصدور وبالجملة اذا قلنا بان المرجحات المضمونية مع المرجحات

اى حيث تعارض المرجح المضمونى مع الصدور وجهة الصدور منه

هو التخيير البدوى [illegible]

الداخلية في عرض واحد بمعنى انه لا مزية للثاني على الاول فلا ريب ان المرجح المضموني كالشهرة مثلا مقدم على الصدور وجهة الصدور منفردا او مجتمعا اذ الشهرة مثلا يجعل مضمون الخبر الموافق لها اقرب الى الواقع فيحصل الظن الشخصي منه فكانه مرجح يقوى من جميع الجهات الثلث ويكشف عن وجود الخلل في احد جهات الطرف المقابل فان تبين وجود الخلل في احد الجهات الثلثة فيه فيكشف عن وجود الخلل في جميع جهاته فيقدم المرجح المضموني على الصدور وجهة الصدور فان قلت ان المرجح المضموني كالشهرة مثلا لا يصير على المختار مرجحا للدلالة كما مر في تعارض العموم من وجه كيف وقد قلت بما ذهب اليه اكثر الاصحاب من الترجيح الدلالي بالشهرة في مثل ما اذا كان احد الخبرين مرويا عن العادل وموافقا للشهرة وموافقا للعامة والاخر عن الاعدل ومخالفا للعامة فانك اذا قلت بالترجيح بالشهرة ح لزم الترجيح الدلالي لان الصدور وجهة الصدور كانا محرزين فلا بد من الترجيح الدلالي وهذا مناف لمختارك هناك قلت اذا قلنا بالترجيح بالشهرة هنا اي في المثال المفروض للاقربية الى الواقع وحصول الظن الشخصي يصير الطرف الاخر موهونا من جميع الجهات الثلثة فلا يبقى الصدور وجهة الصدور محرزا لانه اذا حصل الظن الشخصي وكشف عن وجود الخلل في جميع جهاته ففي الحقيقة هذا طرح له راسا بخلاف العموم من وجه فانه ليس من هذا القبيل فان التعارض فيه راجع الى الدلالة المورث للاجمال فان اصالة الحقيقة في كل من الطرفين تعارضا في مورد الاجتماع فيحصل التوقف ولا يجوز الترجيح بالشهرة لانه اذا رجح لا يصير الطرف الاخر موهونا فيطرح اذ في غير مورد الاجتماع لا اشكال في حجيته فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل واما اذا قلنا بان المرجحات المضمونية مع المرجحات الداخلية ليست في عرض واحد بل يجب العمل بالمرجحات الداخلية فلا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلية من باب التعبد ثم ان لم يمكن الترجيح بالمرجحات الداخلية فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية فلا ريب ان الصدور وجهة الصدور مقدم على الشهرة ونظائرها واذا قلنا ان الاقربية الى الواقع والظن الشخصي انما يكون معتبرا ولازم الاتباع اذا حصل من الدليل وبعبارة اخرى انما يكون حجة اذا استفيد

حما

ممّا هو حجة بالنوع كالخبر مثلا الا انه لم يعلم حجيته بالنوع كالشهرة مثلا على القول
بعدم حجيتها نوعا كما ان هذا اى كون الاقربية الى الواقع حجة اذا استفيد ممّا هو حجة
بالنوع احد الاحتمالين المستفادين من الاجماع والاتفاق الظاهر من محققي اصحابنا فانهم
ذهبوا الى ان المناط في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الآخر فان القوة
في كلامهم لها احتمالان الاول ان يكون المراد منها هي القوة الحاصلة من نفس احد
المتعارضين لا من الخارج كالشهرة مثلا الثانى ان يكون المراد منها مطلق القوة
سواء حصلت من نفس الخبر ام من الخارج كالشهرة مثلا وهذان الاحتمالان نظير الاحتمالين
في عدم الريب فان عدم الريب المستفاد من قوله يقدّم ما ليس فيه الريب على ما فيه الريب
له احتمالان الاول ان يكون المراد منه عدم الريب الحاصل من نفس احد المتعارضين
الثانى ان يكون المراد منه عدم الريب مط سواء استفيد من احد المتعارضين ام من
الخارج كالشهرة مثلا فح لا ريب في ان الصدور مقدّم على الشهرة ونحوها ايض وكذا
جهة الصدور لعدم حصول هذا الظن من نفس احد المتعارضين وبالجملة فيقدّم
المرجح المضمونى كالشهرة مثلا على الصدور وجهة الصدور لانه اذا حصل الظن
الشخصى من الشهرة فيقوى الخبر الموافق لها من جميع جهاته الثلثة ويكشف عن وجود
الخلل في احد جهات الطرف الآخر فان قلت من الطرف الاخر ايض يحصل الظن الشخصى بصدوره
او جهة صدوره او بهما معا فيرجح على صدور الخبر الموافق للشهرة او جهة صدوره او
عليهما قلت معنى الترجيح ان يكون في ذلك الطرف الراجح مزية يتفوق بها على الطرف
الآخر بجعله موهونا وليس الامر فيما ذكرت كذلك اذ بعد حصول الظن الشخصى من
الشهرة على الواقع فيكون جميع جهاته محرزا فالظن بصدور الطرف الآخر او جهة صدوره
او بهما معا لا يصير بحيث يجعل صدور الخبر الموافق للشهرة او جهة صدوره او كلاهما موهونا
فيرجح عليه فاذا لم يكن بهذه المثابة فمن جهة ان الظن الشخصى احرز جميع جهات الخبر
الموافق للشهرة وكشف عن وجود الخلل في احد جهات الطرف الآخر فيقوى فيرجح صدوره
وجهة صدوره على الطرف الاخر ايض لانه اذا كان جميع جهاته محرزا فيجعل صدور الطرف الآخر

او ممّا هو مثل احد المتعارضين في انه حجة بالنوع منه

اى ان قلنا ان الاقربية الى الواقع اى الظن الشخصى حجة ومعتبر اذا استفيد ممّا هو حجة بالنوع اى بجهات الاستعمال او ممّا من نفس احد المتعارضين احتمالات لا مطلقا منه

وايض لم يحصل هذا الظن ممّا هو حجة بالنوع كالخبر مثلا منه

وجهة صدوره موهوناً فيرجّح عليه ويصير كاشفاً عن وجود الخلل في جميع جهاتها
وحاصل الكلام وخلاصة المرام ان ظاهر المقبولة تقديم الترجيح من حيث السند على
المرجح الخارجي لكن الظاهر ان الامر بالعكس لان رجحان السند انما اعتبر لتحصيل الاقربية الى
الواقع فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان
المظنون صدق الاعدل وكذب العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع و
خبر الاعدل مظنون المخالفة له فلا وجه لترجيحه بالاعدلية وكذا الكلام في الترجيح
بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فيه هو نفي احتمال التقية بقي هنا شيء وهو انه
كما يمكن الترجيح مطلقاً في الموارد التي يمكن القول بالتخيير فيها كما في المتباينين المتعادلين
اللذين يحتاج الجمع بينهما الى شاهدين خارجيين على ما تقدم من ان الاقوال في
المتعارضين ثلاثة اما التساقط او التخيير او التوقف هل يمكن الترجيح مطلقاً
في المورد الذي لا يمكن القول بالتخيير فيه كالعموم من وجه ام لا وبيان ذلك انه قد
ذكرنا سابقاً ان الجمع على ثلاثة اقسام الاول ان يكون الجمع بينهما بالتصرف في احدهما
المعين من دون احتياج الى شاهد خارجي الثاني ان يكون الجمع بينهما بالتصرف
في احدهما لا بعينه مع الاحتياج الى شاهد واحد خارجي الثالث ان يكون الجمع
بينهما بالتصرف في الطرفين مع الاحتياج الى شاهدين خارجيين فاما القسم
الاول من الجمع فمن امثلة العام والخاص المطلق كالنص والظاهر مثل اكرم العلماء
ولا تكرم زيداً العالم ويجب الجمع بينهما بالتصرف في العام بحمله على ان المراد منه غير
زيد من دون احتياج الى شاهد خارجي وتصرف في النص ومن امثلة الظاهر
والاظهر واما القسم الثالث منه وذلك يكون في المتباينين مثل اكرم العلماء
والجمع لا يحصل الا بالتصرف في الطرفين بان يحمل اكرم مثلاً على الرخصة لا
الوجوب ولا تكرم على الكراهة لا الحرمة فان الكراهة تجتمع مع الرخصة في الفعل
لكن مع الاحتياج الى شاهدين فح اذا تعادلا ولم يكن مرجح اصلاً فلابد من القول
بالتساقط او التخيير او التوقف بناء على المذاهب في الاقوال واما اذا كان في احد الطرفين

مرجح وان كان داخليا ولكن دلالتيا فلا ريب في انه يدخل تحت القسم الاول من الجمع و
يصير من قبيل النص والظاهر فيجب الجمع بينهما وان كان داخليا صدوريا او جهتيا
صدوريا او خارجيا او مضمونيا فلا ريب في انه يجب الترجيح كما مر واما القسم الثاني
من الجمع فهو يكون في العام والخاص من وجه كما في الظاهرين مثل اكرم العلما
ولا تكرم الفساق فالجمع بينهما يمكن بالتصرف في العلما بان يجعل المراد من العلما
غير الفساق مع الاحتياج الى شاهد خارجي ويبقى لا تكرم الفساق على عمومه
وبالتصرف في الفساق بان يجعل المراد من الفساق غير العلما مع الاحتياج
الى شاهد خارجي فيبقى اكرم العلما على عمومه وهذا نظير اغتسل وينبغي
في انه يحتاج الجمع بينهما الى التصرف في احد الطرفين لا بعينه اما حمل
الامر على الاستحباب فيجمع مع ينبغي او حمل ينبغي على الوجوب فيجمع مع
الامر اما المثال الاول فان لم يوجد فيه احد من المرجحات الداخلية او الخارجية
بل تعادلا فلا بد فيه من القول اما بالتساقط او التوقف ولا يجوز القول
بالتخيير اصلا لانه يلزم ح ترك العمل باحدهما راسا حتى في غير مورد الاجتماع
وذلك باطل جدا وان وجد فيه احد من المرجحات الداخلية او الخارجية
فهل يجب الترجيح به ام لا وجهان الاول انه يجب الترجيح به كالمتباينين للاخبار
المتقدمة الدالة على لزوم الترجيح مط بالاعدلية ومخالفة العامة والشهرة
وغيرها وفيه انه اذا كان الترجيح لازما يلزم اخذ احد السندين مع ظاهره
وترك سند الاخر الثاني انه يجب التوقف والقول بالتصرف في احد الظاهرين
لا بعينه اذ بعد دلالة ادلة الاعتبار على تصديق سندهما وتعارض الاصالتين
لا بد من القول بالتوقف والرجوع الى الاصل فان قلت لم لا يصير العموم من وجه
كالمتباينين في انه اذا تعادلا يلزم التساقط او التوقف والتخيير واذا وجد في احد
الطرفين مرجح داخليا كان او خارجيا يجب الترجيح قلنا ان في المتباينين اذا وجد
المرجح يصير الامر دائرا بين طرح احد السندين وبين رفع اليد عن كلا الظاهرين

اي العموم من وجه مثل اكرم العلما ولا تكرم الفساق منه

ولا ريب

ولا ريب ان رفع اليد عن احد السندين والقول بالترجيح اولى من طرح كلا
الظاهرين ورفع اليد عنهما بخلاف ما نحن فيه فان الامر هنا دائر بين عدم الترجيح
ورفع اليد عن احد الظاهرين لا بعينه وبين الترجيح ورفع اليد عن احد السندين
ومن البين ان الاول اولى من الثاني اذ لو قلنا بوجوب الترجيح هنا ايضا كالمتباينين
يلزم عدم العمل بالمرجوح اصلا حتى في غير مورد الاجتماع وهذا مناف لادلة
الاعتبار الدال على اخذ السندين فان قلت نقول بالترجيح في مورد الاجتماع
فقط لا في مورد الافتراق ايضا قلت ان هذا مستلزم للتفكيك وهو خلاف جدا
هذا واما المثال الثاني الذي هو نظير العموم والخصوص من وجه فيمكن ان نقول انه
كالمتباينين في انه اذا وجد في احد الطرفين احد المرجحات داخلية كانت او خارجية
كان يكون وجوب الغسل مشهورا مثلا فيجب الترجيح لا التوقف وبالجملة حاصل
الكلام انه ربما يفصل في المسئلة بين ما اذا كان لكل من المتعارضين مورد
سليم عن التعارض كما في العامين من وجه حيث ان الرجوع الى المرجحات السندية
فيهما على الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له والترجيح بها
في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة اليها مع
العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية وبين ما اذا لم يكن
لهما مورد سليم كاغتسل وينبغي فيطرح الخبر المرجوح راسا لاجل بعض المرجحات
لكن الاستبعاد المذكور في الاخبار العلاجية انما هو من جهة ان بناء العرف في
العمل باخبارهم من حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبعيض في صدور العامين من
وجه من حيث مادة الاجتماع ومادتي الافتراق واما اذا تعبدنا الشارع بصدور
الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض والذي
ينبغي ان يعلم هنا هو انه ان المراد من موافقة الاصل ومخالفته في باب تعارض
الاحوال ماذا حتى يعلم انه لم ياخذون موافقة الاصل ويقدمونه على المخالف
له اذا لم يدل دليل على اخذ المخالف له فنقول ان المراد من موافقته موافقة اصالة

فإن تعيين الجمع بينهما الا بالتعرف احدهما لا بعينه منه

ولا يبعد ان يكون الخبر الى التساقط من جهة الفضل منه

العدم ونحوها بمعنى انه اذا كان احد المتعارضين موافقا للاصل فيؤخذ ولا
محذور بخلاف ما لو اخذ المخالف له من دون داع ومرجح فانه لا ريب في انه محذور
اذا علمت هذا فنقول ان الامر في المتباينين دائر بين الطرح اي طرح احد السندين
وبين التخيير ولا يمكن الجمع ولهذا اذا وجد فيه احد المرجحات الداخلية او الخارجية
يجب الترجيح بخلاف العموم من وجه فان الامر فيه منحصر في الجمع اي اخذ السندين
لا ان الامر فيه دائر بين الطرح وبين التخيير ولهذا اذا وجد فيه احد المرجحات
مطلقا لا يجب الترجيح وبيان ذلك انا نحن مع الخصم متسالمان في انه لا بد في المتباينات
من رفع اليد عن احد الظاهرين وطرحه اما في ضمن الجمع والتصرف في كلا الظاهرين
او في ضمن طرح احد السندين او في ضمن التخيير ومن البين ان الطرح فيه اولى
من الجمع لانه اذا قلنا بالطرح يلزم الارتكاب على خلاف الظاهر من جهة واحدة
وهو طرح احد السندين فان الظهور تابع للسند فاذا زال السند يزول الظهور
معه بخلاف ما اذا قلنا بالجمع فانه يلزم حينئذ الارتكاب على خلاف الظاهر من جهتين
لانه يلزم التصرف في كلا الظاهرين ورفع اليد عنهما ومن الواضح ان محذور
الارتكاب على خلاف الظاهر من وجه اولى من محذور الارتكاب به من جهتين
فثبت ان الطرح فيه اولى من الجمع وليس كذلك العموم من وجه فانا مع الخصم متوافقان
في انه لا بد فيه من الارتكاب على خلاف الظاهر من جهة واحدة لانا ان قلنا بالجمع
يلزم طرح احد الظاهرين وان قلنا بالطرح او التخيير يلزم طرح احد السندين فمن
البين ان الجمع فيه اولى من الطرح فان قلت ان هذا بعينه نظير ما تقدم في التقية
من انه اذا اخذت لادلة الاعتبار خبر العدل المخالف للعامة وحملت خبر الاعدل
الموافق للعامة على التقية ففي الحقيقة طرحته راسا ولم تعمل بهما ولم تجمع بينهما الا انه
اذا اخذت سندهما وتصرفت في ظاهر احدهما بان اخرجته عن ظاهره وقلت ان
المراد من لا تكرم الفساق مثلا عدم الاكرام في مورد الافتراق واما في مورد الاجتماع
فيجب اكرامه ففي الحقيقة ان هذا طرح له وليس بجمع فنحن وانت في غير مورد الاجتماع

متساويان بتصديق السندين والعمل بهما واما في مورد الاجتماع فنحن نقول بالطرح
وانت تقول بالجمع وليس معنى هذا الجمع الذي انت تقول به الا الطرح هذا في العموم
من وجه وكذا الكلام في نظائره من نحو اغتسل للجمعة وينبغي الغسل للجمعة بناء
على ان اغتسل ظاهر في الوجوب وينبغي ظاهر في الاستحباب فانهما متساويان في الدلالة
على مطلق الرجحان فاذا صدقت سندهما لاتكلة الاعتبار وجمعت بينهما ورفعت اليد عن ظاهر
احدهما ففي الحقيقة طرحت احدهما ولم تكن اخذا لسندهما لعدم اتيان الحركة والسكون على
على طبقهما فلت ان فايدة الجمع واخذ السندين لا تنحصر في اتيان الحركة والسكون على طبقهما
بل يمكن ان يكون الفائدة في اخذ السندين هو التوقف والاجمال وامكان الرجوع الى الاصل
الموافق لاحدهما فان هذا هو الفائدة في الجمع بينهما فيما نحن فيه ثم انه من جملة تعارض
الخبرين الذين بينهما عموم من وجه قوله افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة وقوله
صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام فالاول يقتضي تفضيل
فعل النافلة في البيت على المسجد المدينة ومسجد الحرام والثاني يقتضي تفضيل فعلها في
مسجده على البيت لعموم قوله فيما عداه فمادة الاجتماع صلوة النافلة في مسجد النبي
فان الخبر الاول يقول انها فيه مرجوح ووقوعها في البيت افضل والخبر الثاني يقول
بالعكس فيتعارضان ومادة الافتراق من الطرف الاول صلوة النافلة في غير مسجد النبي
من الاماكن مسجدا كان او سوقا او خانا او غير ذلك فان الخبر الاول يقول انها مرجوح
وكونها في البيت افضل والثاني ساكت عن حكم ذلك ومادة الافتراق من الطرف الثاني
صلوة الفريضه في مسجد النبي فان الخبر الثاني يقول انها فيه افضل من اتيانها فيما عدا
الا المسجد الحرام والخبر الاول ساكت عن حكم ذلك قيل بترجيح الخبر الاول لان حكمة اختيار
البيت على المسجد هو البعد عن الرئا المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل
مع المسجدين فهي التشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في
الصحة وحصول الثواب تحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا الى
الجمع بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على

بناء على بطلان اشكال البعض الفصل ولا افاد بعد القول وانما ما دل كلا الاذن على اطلاق منهما ان في الطلق الى الرجحان ان الوجوب او يقتضيا الا على الوجوب او الاستحباب منه

٢ واما حكمة المسجدين من

الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة
وهذا هو الاولى وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول
ماذكره هذا القائل في وجه ترجيح خبر الاول ليس من الترجيح في شيء اذ ليس معنى
للجمع سوى ماذكره فلا احتياج الى ردّ ماذكره الى الجمع بل ماذكره عين معنى الجمع
فانه اذا اختار البيت على المسجد للبعد عن الرياء المؤدي الى حبط الاجر بالكلية
فقد جمع بينهما وعمل بكلّ منهما من وجه لانه حمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة
وعموم فضيلة البيت على النافلة وقد فرّق الفاضل القمي ره بين المقامين بما مضمونه
ان في الاول ترجيح الخبر الدال على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الخبر الثاني
على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك
الدلالة بل خص عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة
صلوة فريضة والامر الخارجي وهو عدم مزاحمة الرياء للفريضة غالبا فهو قرينة
على انه اراد منها صلوة الفريضة اقول قوله قدّه ويطرح دلالة الخبر الثاني الخ فيه
ان بطرح دلالته ايضا يحصل الجمع فلا يسمّى هذا ترجيحا فكما اذا لم يطرح تلك الدلالة
بل خص عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة
يحصل الجمع ويسمّى جمعا لا ترجيحا كذلك اذا طرح دلالة الخبر الثاني على استحبابها
في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي يحصل الجمع بينهما ولا يسمّى هذا ترجيحا فيرجع
مآل المقامين الى شيء واحد فالاولى ان يقول بدل قوله ويطرح دلالة
الخبر الثاني الخ ويطرح سند الخبر الثاني الدال على استحبابها في المسجد الخ حتى
يصح اطلاق لفظ الترجيح عليه دون الجمع وان كان هذا مستلزما للتفكيك
لانه يلزم ح طرح سند الخبر الثاني في مورد الاجتماع دون الافتراق هذا مع
ان مراد هذا القائل من ردّ المقام الاول الى الجمع الجمع بين الخبرين من دون ملاحظة
الامر الخارجي فقول الفاضل القمي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها
بامر خارجي الخ مناف لمراده لان مراده الجمع بينهما من دون ملاحظة المرجحات الخارجية

اي طرح سند الخبر الثاني في مورد الاجتماع منه

وكيف

وكيف كان فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه
وهو الخبر الاول وبتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بأمر
خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور من انه ليس تقديم تخصيص احدهما على عموم
الآخر باولى من العكس فعلم مما مر امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل
في الجملة ثم انه وان وردت روايات في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بمضمونها
بعض الاصحاب في بعض مؤلفاته ولم تكن القرينة المزبورة مما يعتمد عليها الا
ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل ثم ان جميع ما مر كله
انما هو بناء على القاعدة والاصل في العموم من وجه ونظائره واما بناء على الاعراض
عن القاعدة والرجوع الى الاخبار فالذي يدل عليه الاخبار انه يجب الترجيح
بالمرجحات الداخلية والخارجية مطلقا سواء كان في المتباينين او العموم من وجه
كما يدل عليه لفظ بايهما اخذت مثلا فان قلت ان لفظ بايهما اخذت ظاهر عن سؤال
حال تعارض الخبرين من حيث الصدور كما في المتباينين لا عن حال
التعارض من حيث الدلالة كما في العموم من وجه قلت يمكن ان يجاب بان ظاهر
السؤال وان كان عن حال التعارض من حيث الصدور لا الدلالة الا ان المراد من
التعارض من حيث الصدور هو التعارض الذي في العرف يسمى تعارضا من حيث
الصدور واذا كان كل في العموم من وجه وان كان التعارض فيه من حيث الدلالة
الا انه في العرف يصدق عليه انه تعارض من حيث الصدور
فانا نرى انه اذا رأى اهل العرف في مورد الاجتماع
التعارض يقولون ما ندري ان الصادر عن المعصوم هل هو اكرم العلماء او لا تكرم
الفساق وكيف كان الترجيح بالمرجحات مطلقا في العموم من وجه مشكل وما نراه من
الفقهاء في ابواب الفقه في العموم من وجه من انهم يرجحون بالمرجحات في اكثر
الموارد فانما هو من جهة الترجيح من حيث الدلالة فان اكثر تلك الموارد اما من قبيل
النص والظاهر او من قبيل المجمل والمبين او الظاهر والمأول الى غير ذلك من المرجحات

ای بان من [illegible]

الدلالة التنبيهية وبالجملة ان هذا الجواب المتقدم اى القول بان الفائدة فى اخذ السندين
انما هو الاجمال انما يصح فى العموم من وجه ويفيد فى مثل ما لو فرض كون احد
الخبرين متواترا دون الآخر فاذا اخذ سند الآخر لادلة الاعتبار وحصل الجمع بين
السندين باخذهما فح يكون فائدة الجمع ثبوت الاجمال فى الخبر المتواتر فهذا يمكن
ان يكون ثمرة فى الجمع فتدبر واما فى نظائر العموم من وجه فلا يمكن ولا يعقل ان
يكون الفائدة فى الجمع هى الاجمال لان احد الخبرين ليس مقطوعا كالخبر المتواتر
حتى يكون الاجمال مثمرا بل الخبران متساويان فاذا كان اخذ سند هذا موجبا
لرفع اليد عن ظاهر الآخر وقبول سند الآخر موجبا لرفع اليد عن ظاهر هذا
الخبر ففى الحقيقة ان هذا طرح لاحدهما وليس بجمع اذ قبول سند اغتسل مثلا
مورث لاجمال ينبغى وقبول سند ينبغى مورث لاجمال اغتسل فليس فى الجمع بينهما
ثمرة فتدبر والحاصل انا نقول الحكم فى المتباينين اما الترجيح او التخيير لا الجمع و
فى العموم من وجه ونظائره الجمع والتوقف والاجمال لا الترجيح او التخيير لكن التحقيق
انه يمكن ان نقول بالتفصيل بان نختار فى العموم من وجه الجمع والتوقف والاجمال
والرجوع الى الاصل تارة واخرى الترجيح او التخيير وبيان ذلك انه اما فى المرجحات
الداخلية فلانه اما ان نقول بان حجية صدور الاخبار من باب التعبد ففى مورد
التفارق نعمل بهما معا وفى مورد الاجتماع نقول بالترجيح بما افتى العامة والاعلمية
مثلا فان قلت ان هذا مستلزم للتفكيك قلت ان هذا التفكيك لا مانع من المصير
اليه اذ هذا ليس الا نظير الحكم بالزوجية باقرارها مع عدم الحكم بكون الزوج
الذى اقرت بزوجيته زوجا لها اذا انكر كونه زوجا فكما ان التفكيك هنا بناء
على الظاهر لا يضر وان كان فى الواقع اذا كانت زوجة لا بد من كونه زوجا ايضا فكذلك
فيما نحن فيه لا يضر التفكيك بناء على الظاهر وان كان الحكم فى الواقع واحدا فبعدما
دل ادلة الاعتبار على تصديقهما ففى مورد التفارق نعمل بهما وفى مورد الاجتماع نقول
بالترجيح او التخيير واما ان نقول بان حجيته من باب الظن النوعى ففى مورد التفارق

ايض نعمل بهما وفي مورد الاجتماع نقول بالتوقف والاجمال ويمكن ان نقول بالترجيح
بهما مثلا او التخيير لاخبار الترجيح والتخيير واما ان نقول بان حجيته من باب
الظن الشخصي فح في مورد التفارق ايض نعمل بهما اذا حصل الظن الشخصي
بهما معا وفي مورد الاجتماع يحصل الاجمال والتوقف ولا يجوز الترجيح بهما
هذا في العموم من وجه واما نظائره كاغتسل وينبغي فلابد فيه من القول
بالترجيح او التخيير كما مر واما في المرجحات الخارجية المضمونية فان قلنا
بالترجيح او التخيير في المرجحات الداخلية مط فلا ريب في انه لابد من القول بالترجيح
او التخيير في المرجحات الخارجية ايض لما مر سابقا من ان المرجح المضموني
يكشف عن وجود الخلل في احد جهات الطرف الاخر فيصير الخبر الموافق للشهرة مثلا
اقوى من الاخر اما من حيث السند واما من حيث جهة الصدور فتدبر وان لم
نقل بالترجيح او التخيير بالمرجحات الداخلية فح ان قلنا بان الشهرة مثلا موهنة
للطرف الاخر فلابد من الترجيح بالمرجحات المضمونية لانه اذا كانت موهنة فيسقط
الطرف الاخر عن درجة الاعتبار والحجية وان لم نقل بكونها موهنة فلابد اما
ان نقول بان حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد العقلائي ففي مورد
التفارق ايض نعمل بهما اذ حصول الشك في الترجيح عن احد الظاهرين لا يمنع من
العمل بهما وهذا ليس الا نظير ما لو امر المولى عبده بشيء فلو لم يعمل العبد بما امره
المولى لحصول الشك له في مراد المولى عد عاصيا وذمه العقلاء وفي مورد الاجتماع
نقول بالتوقف والاجمال والرجوع الى الاصل اذ تعبد العقلائي في كلا الطرفين
موجود فلا يمكن القول بالترجيح او التخيير فتدبر واما ان نقول بان حجيتها من باب
الظن النوعي ففي مورد التفارق ايض نعمل بهما وفي مورد الاجتماع نقول بالتوقف
والاجمال او بالترجيح او التخيير كما مر واما ان نقول بان حجيتها من باب الظن الشخصي
ففي مورد الافتراق ايض نعمل بهما وفي مورد الاجتماع نقول بالتوقف والاجمال
وبالجملة ان قلنا بان بناء حجية اصالة الحقيقة والاصول اللفظية على التعبد

بمعنى

بمعنى ان اصل عدم القرينة حجة ما لم يعلم القرينة بخلافه سواء حصل الشك في
مفاده او الظن بخلافه ام لا فعلى هذا كان مدار الحجية في كلا الطرفين فكيف
يمكن اعتبار الترجيح بالاقربية الى الواقع لانتاط الحجية بها الا اذا بلغ الظهور
حد الوهن بمعاضدة المرجح فكان خارجا عن الحجية والا فلا وجه لترجيح الاصل
بامارة الواقع كما لا يمكن ترجيح احد الاصلين المتعارضين بالمرجحات الكاشفة
عن الواقع نعم لو قلنا بحجية اصالة الحقيقة من باب الظن الشخصي او النوعي فلا
بعد في تقوية احد الدليلين وترجيحه بالمرجحات الخارجية المضمونية ولكن
الثاني ايضا محل النظر حيث كان مدار الحجية على ما من شانه افادة الظن لو خلي و
طبعه كما ان الاول يوجب اسقاط الطرف المقابل عن اصل الحجية كما هو ظاهر
وبالجملة لا بد من ملاحظة المدار في حجية اصل الحقيقة في الحقايق والعمومات
والمطلقات عند معارضتها بمثلها وحصول الظن بالتجوز والتخصيص والتقييد
من المرجحات الخارجية وتنقيح الكلام في ذلك يفيد فايدة عظيمة في الفقه
ومن موارده مسئلة الزرق لطير الغير الماكول اللحم والامر في هذه المسئلة الاصولية
مشكل اذ الحكم بالترجيح بالشهرة مثلا او التوقف والاجمال لا يخلو عن قوة فذهب
السيد في الرياض بنجاسة زرق الطير الغير الماكول اللحم للشهرة وذهاب صاحب المدارك
الى طهارته للاصل مشكل فالمراد ان هذه الاحتمالات هل خطر ببالهما وتوقفا
من اجلها ثم وجد كل واحد منهما دليلا لما صار اليه فحكم به اولا بل ذهبا الى ما ذهبا
اليه من دون التفات الى ما ذكرنا من الوجوه والاحتمالات هذا في العموم من وجه
واما نظايره فلا بد فيهما من القول بالترجيح او التخيير كما مر هذا تمام الكلام في احكام
الترجيح عند تعارض الدليلين مع وجود احد المرجحات الداخلية او الخارجية
في احد الطرفين وقد مر الكلام في مفهوم ومصداق كل واحد من المرجحات الداخلية
والخارجية ولا باس بذكر حاصله فنقول اما المرجح السندي فمفهومه ما يقوي ويجعل سند
احد الخبرين اقرب الى الصدور عن المعصوم ع كما مر ومصداقه كثير كالاعدلية والافقهية و

الاصدقية

الاصدقية الى غير ذلك من المرجحات السندية التي تقدم ذكرها واما المرجح الجهة الصدوري فمفهومه ما يكون احد المتعارضين اقوى من الآخر لاحتمال كون الآخر صادرا على نحو ليس المراد منه بيان الحكم الواقعي ومصداقه ليس في ايدينا الا التقية وقد مر مفصلا ان المراد من مخالفة العامة مخالفة جميعهم او اكثرهم ولا باس بان نذكر مثالا وهو انه في وطي الدبر مطلقا لزوجة كان او امة طائفتين من الروايات احديهما تدل على الجواز وثانيهما تدل على الحرمة اما التي تدل على الجواز فكثيرة فهي الصحيح الرجل ياتي امراته في دبرها قال ذلك له قال قلت فانت تفعل ذلك قال انا لا نفعل وفي رواية اخرى عن رجل اتى اهله من خلفها قال هو احد المائتين فيه الغسل وفي اخرى عن الرجل ياتي المرئة في دبرها قال لا باس به واما التي تدل على الحرمة فهي خبر ورد النهي عنه وفي اخر محاش النساء على امتي حرام فالاول مخالف لما عليه جميع العامة الا مالكا والثاني اعني الخبرين الدالين على الحرمة موافق للتقية فيقدم الاول ويرجح على الثاني ويحمل الثاني على الكراهة هذا مع ان الجواز على كراهية هو المشهور بل المجمع عليه مضافا على اعتضادنا بالاصل وربما يؤيد الجواز بقوله تعالى هؤلاء بناتي هن اطهر لكم فانهم كانوا يشتهون الادبار يعني هن اطهر لكم فعلا واقل فحشا اي ادبارهن فعرض عليهم التزويج ودعاهم الى الحلال دون الحرام ويؤيده ما عن التهذيب العياشي عن الرضا انه سئل عن اتيان الرجل المرئة من خلفها قال احلها اية من كتاب الله قول لوط هؤلاء بناتي هن اطهر لكم وقد علم انهم لا يريدون الفرج فيرجح القول بالجواز على القول بالمنع اذ اخبار الجواز مخالفة لما عليه جميع العامة الا مالكا لكن مع الكراهة الشديدة فتدبر واعلم انه لا دلالة على ما قيل في قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم على احد القولين كما ظنه الفريقان فاستدل القائلون بالجواز بان كلمة انى للتعميم في المكان وفيه انها قد تاتي بمعنى كيف واذا ورد فيه الاحتمال فلابد من سقوط الاستدلال جدا واستدل القائلون بالتحريم بانه تعالى جعلهن حرثا من حيث انه يحصل الولد منها تشبيها بالزرع وفيه منع كون الحرث انما يؤتى به

للزرع

للزرع فقط بل يجوز اتيانه لغيره ايضاً سيما مع ملاحظة انّى الدالة على التعميم
فتلخص مما ذكرنا انه لا يمكن ان يستدل به على كل واحد من المختارين للفريقين جداً وتفصيل
الكلام وتوضيح المرام ان حجة القول بالجواز مستدلاً بالآية ان كلمة انّى للتعميم في المكان
بمعنى اين وهي تستدعي تعدد الامكنة نحو اجلس اين شئت وانّى شئتم فتكون الآية
دليلاً على جواز الاتيان في الدبر ليتحقق تعدد المكان ويؤيد هذا ما روي عن
ابن عباس من ان سبب نزول هذه الآية من فعل عمر ذلك فانه جاء الى رسول الله
صلى الله عليه وآله فقال هلكت وحكى وقوع هذا الفعل منه فنزلت ومنه
ان كلمة انّى وان وردت بمعنى اين المفيدة هنا لعموم المكان لكنها وردت بمعنى كيف
ايضاً كما في قوله تعالى انّى يكون لي غلام ومع هذا فتكون مشتركة بين المعنيين فلا
تدل على المطلوب لان عموم الكيفية لا يوجب تعدد الامكنة بل تعدد الهيئات
الشاملة لاتيانهن من قبل ودبر في القبل كما ورد في سبب النزول على ما سيجي والمشترك
لا يحمل على احد معنييه بدون قرينة والقرينة هنا اما منتفية عن هذا المعنى
او موجودة في الطرف الآخر وهي الحرث المقتضي للزرع وقوله تعالى وقدموا لانفسكم
فان المراد منه على ما قيل طلب الولد وقوله عز وجل فأتوهن من حيث امركم الله فان
آية الحرث وقعت بعدها كالمبينة لها ويؤيد ما ذكرنا قول الصادق انّى شئتم اي متى
شئتم في الفرج وان ورد عنه ايضاً انّى شئتم اي على اي شئتم بدون تقييد بالفرج لكن الاول
مبين لاطلاق الثاني فتدبر وحجة القول بالتحريم مستدلاً بالآية ايضاً ان الله تعالى جعلهن
حرثاً والحرث انما يؤتى به للزرع فمعنى انّى شئتم اي اي جهة شئتم بعد ان يكون المأتي
به واحداً وهو موضع الحرث والسر في التخيير في الجهة اي اتيان المرأة من قبلها في
قبلها ومن دبرها في قبلها ما روي في سبب النزول ان اليهود قالوا من اتى امرأته من دبرها
في قبلها كان ولدها احول فذكر ذلك لرسول الله فقال كذبت اليهود ونزلت الآية
وفيه ان كون الحرث انما يؤتى به للزرع لا غير ممنوع بل يجوز اتيانه لغيره كما هو الواضح
البين سيما مع ورود اللفظة الدالة على التعميم على مدعى الخصم واما رواية ابن

عباس في سبب النزول فيها انها معارضة بما روي من سببه ردا على اليهود و
كلاهما مرويان من طرق العامة ويزيد الثانية انها مروية من طرق الخاصة ايضا
فعن الشيخ انه روى في الصحيح عن معمر بن خلاد قال ابو الحسن اي شيء يقولون في
اتيان النساء في اعجازهن فقلت انه بلغني ان اهل المدينة لا يرون به بأسا فقال ان
اليهود كانت تقول اذا اتى الرجل المرأة من خلفها خرج الولد احول فانزل الله
عز وجل نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم من خلف وقدام خلافا لقول
اليهود ولم يعن في ادبارهن وبالجملة التعبير بلفظ المشترك يفيد حمل المشترك
على جميع معانيه على ما اوجبه الشافعي والمرتضى فانه يفيد تسويغ الاتيان في جميع
الامكنة والكيفيات وهذا اعتبرها بعض الاجلة كالطبرسي فقال المعنى اين شئتم و
كيف شئتم فجمع بينهما لذلك قال في المسالك ما حاصله ولما كان حمل المشترك على
معنييه او معانيه ليس مرضيا عند المحققين بقي الاشتباه في دلالة الآية على
الطرفين فيحتاج في اثبات المطلوب منها الى دليل خارجي واورد عليه في الجواهر بان المصرح
به في كلام ائمة اللغة ان انى للمكان فاستعمالها في غيره مجاز لا اشتراك انتهى كلامه
رفع مقامه اقول ان صاحب القاموس من جملة اعاظم اهل اللغة وقد صرح فيه
بان انى تكون بمعنى حيث وكيف واين ويكون حرف شرط اي بمعنى ان انى قد تكون من جملة
الاسماء التي تتضمن معنى ان فيقال انى تجلس اجلس كما هو المصرح به في المغني فقوله بمعنى
حيث اي يدل على المكان فان حيث على ما صرح به هو في موضع آخر منه كلمة دالة
على المكان كحين في الزمان ويثلث آخره والاين الحين وابن سؤال عن مكان ثم لا يدل
انى بالمعنى الثاني اي بمعنى كيف فذهب سيبويه الى ان كيف ظرف وقال الاخفش لا يجوز
ذلك وابن مالك صدقه اذ ليس زمانا ولا مكانا ثم قال نعم لما كان يفسر بقولك على
اي حال لكونه سؤالا عن الاحوال سمي ظرفا مجازا ثم لا يصح استعمالها في غير المكان
مجازا كما زعمه بل يصح مشتركا اللهم الا ان يقال ان قاعدة اهل اللغة انهم يذكرون
المعنى الحقيقي اولا في كل لفظ كان مستعملا انه متعددا ثم يذكرون المعاني المجازية للفظ

كما

كما في لفظ الاصل فانه في اللغة اسفل الشيء كما في ق وقيل ما يبنى
عليه الشيء على ما صرح به جماعة من علماء الاصول ولعل مرادهم المعنى الاول و
على ما ذكره شارح ق يطلق على القاعدة وهي اسفل السطون ودائرها اسفله بحيث
لو توهم تسعر تقعقعه لارتفع السطون بارتفاعها وقد يطلق على المعنى السابق
باعتبار الحقيقة كاصل الخزف الطين واصل الانسان التراب اي حقيقته السابقة
او باعتبار الاحوال والصفات كاصل هذا البغدادي في اصل هذا الاسود ابيض يعني
احواله السابقة ولا يفهم من الاخير معنى البناء وان كان يفهم من سابقه معنى البناء
فالثالث راجع الى الثاني والرابع اما حقيقة بالاشتراك او مجاز لوجود العلاقة
والاولى حقيقة والنسبة بينهما عموم مطلق لانه يصدق لكل اسفل الشيء انه
مما يبنى عليه الشيء وليس العكس كلي فيمكن ان يقال ان المعنى الاول حقيقة فقط
لان صاحب ق ذكر بعده للاصل معاني متعددة وقاعدته مع كثير من اهل اللغة
ان يذكروا المعنى الحقيقي اولا في كتبهم ثم المعاني المجازية كما قالوا في لفظ لا باس
بعد نزاعهم انه حقيقة في الحرمة وحدها او الكراهة وحدها او مشترك بينهما
ان صاحب القاموس ذكر اولا ان لا باس بمعنى لا عذاب اي لا حرمة فذكره
اولا انه بمعنى لا عذاب يدل على انه مجاز استعماله في الكراهة واما بعض اهل
اللغة كصاحب مجمع البحرين ونظرائه فعيناهم على ذكر معاني الالفاظ حقيقة كان
او مجازا فقيه مع انه لم يثبت ذلك منهم يلتزم ان لا يكون انى بالمعنى الثالث الذي هو
للمكان معنى حقيقيا لها وهو مع انه خلاف التحقيق خلاف ما صرح به هو ايضا حيث
قال ان انى للمكان كما مر ولا يجوز ان يكون المعنى الاول والثالث لها معنى حقيقيا دون
المعنى الثاني الذي وقع في وسطهما فلا محيص الا عن القول بانها حقيقة في الجميع
فيصير مشتركا بين المكان والكيفية فيجوز ان نقول بعموم الاشتراك عملا بالقرينتين
بل هو المتجه كما سمعته من الطبرسي لحصول القرينة بل تعددها على كل منهما
فمن هذا اذا لم نقل بان عموم الكيفية يقتضي التعميم في المكان على ان المكان هو مطلق

بالنسبة الى الكيفية وخبرهم مع موافقته للعامة معارض بما في خبر ابي يعفور فانه
سئل ابا عبد الله عن الرجل ياتي المرأة في دبرها قال لا باس ان رضيت قلت فاين
قول الله عز وجل فأتوهن من حيث امركم الله قال هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد
من حيث امركم الله ان الله تعالى يقول نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم فهو معارض
بما فيه بناء على ارادة الاستدلال بالاية فيه على ذلك لا على ان المراد بقوله من حيث
امركم الله الولد وبالجملة لا محيص للفقيه عن القول بالجواز بعد الاجماعات المحكية والروايات
المعتبرة والايات المتعددة بل لعل قوله مضافا الى ما سمعت اتأتون الذكران من العالمين
وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم وان نوقش فيها دال ايضا بل وقوله الا على ازواجهم
او ما ملكت الخ ثم ان الظاهر من قوله في الموثق هو احد المأتيين هو كونه كالقبل في
جميع الاحكام حتى ثبوت النسب فلو وطئها في الدبر واتت بولد لستة اشهر فصاعدا
الحق به الولد مع بعده قطعا وتقرير المسمى فلو طلقها بعده لزمه تمامه وحد الزاني
ان وطئ الاجنبية لا لشبهة ومهر المثل لو وطئها مع فساد العقد او المهر والعدة
فلو طلقها كانت عليها عدة الدخول بها وتحريم المصاهرة فيحرم عليه بنتها ابدا او
الاخت المملوكة جمعا الا في التحليل فلا تحل للمطلق ثلثا الا بالوطي قبلا بلا خلاف كما
في ط قال لقوله حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك وهي لا تذوق العسيلة
في دبرها والاحصان فلا يثبت له به الاحصان بلا خلاف كما في ط ايضا فلا يحد من لا يقدر
على وطي زوجته الا في الدبر اذا زنا حد المحصن واستنطاقها في النكاح فلا تزول به
بكارتها فيكفي سكوتها في الرضا بالنكاح مع احتماله قيل والا في نقض الصوم و
وجوب الغسل وقد اختلف فيهما اقول والحق مساواته للقبل في ذلك كما حقق في
محله قيل ولا في الخروج عن الايلاء فانه لا يحصل الفئة الا في الوطي في القبل اقول
ان ذلك لان الايلاء لا يقع الا به دون الوطي دبرا ولا حاجة الى استثنائه قيل والا
في عدم الغسل عليها بخروج المني من دبرها بخلاف ما لو وطئت قبلا فان فيه
وجها بوجوب الغسل الا ان تعلم ان ليس في الخارج من منيها شيء اقول يمكن ان يقال

ووجوب الكفارة بدعوى

ان الاخرج

ان الاوجه خلافه لاستصحاب الطهارة مع ان ذلك في الحقيقة امر خارج من
احكام الوطى فلا حاجة الى الاستثناء واما المرجح المضموني فمفهومه ما يقرب مضمون
احد الخبرين الى الواقع ومصداقه قد ذكرنا انه على قسمين ما بلغ مرتبة الحجة لكتاب
والاصل وقاعدة ان دفع المفسدة الخ وما لم يبلغ مرتبة الحجة كالشهرة والاجماع
المنقول والاولوية الظنية الى غير ذلك واما المرجح الدلالي فمفهومه ما يكون لاجله
احد المتعارضين اقوى من الاخر ومصداقه انما هو في موردين الاول النص و
الظاهر والثاني الظاهر والاظهر اما الاول فقد عرفت انه ليس من باب التعارض
بل انما هو من باب الوارد والمورود او الحاكم والمحكوم وان شئت ارشدك الى مورد
من موارده وهو تعارض الخبرين الواردين في النفاس بانه انه يشترط في تحققه
خروج الدم ولا يصير الدم الخارج حال الطلق نفاسا مع رؤيته قبل خروج شيء
من الولد اجماعا ونصا ففي الموثق في المراة تصيبها الطلق اياما او يوما او يومين
فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد الحديث مضافا الى الاصل فلا بد من
رؤيتها بعد الولادة او معها حتى يصير نفاسا في الاول اجماعا كما عن جماعة وفي
الثاني على قول كما هو المختار والظاهر انه المشهور بل عن الخلاف عليه الاجماع وفي الخبر
المعتضد به وبالشهرة عن الصادق عليه السلام عن امرأة حامل رأت الدم فقال تدع الصلوة
قال فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الصبي
فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة الخبر خلافا للمحكي عن جماعة من تخصيصها
بالاول للاصل والموثق المزبور المعلق ترك الصلوة فيه على الولادة المتبادر
منها خروج الولد بتمامه ويحتمل ما تقدم وكيف كان يتعين حمله عليه لترجيح
النص وتقديمه على الظاهر والتكافؤ حاصل كما ذكرنا فيخصص به الاصل هذا
لكن في تسمية هذا التقديم ترجيحا لا يخلو عن تسامح لان الترجيح فرع التعارض
وفي الحقيقة لا تعارض بينهما لان النص اما وارد او حاكم عليه كما مر في صدر
الكتاب فتامل ثم ان ثمرة النزاع انما تظهر في عدم بطلان الصوم وعدم وجوب الغسل بالدم

الخارج مع الجزء المفقود بعد التمام على الثاني وعدمها على الاول واما الثاني و
انكان قد يتخيل انه ليس من باب التعارض ايضا الا ان التامل الصادق يرشد
الى حصول التعارض بينهما فلابد من ترجيح الاظهر على الظاهر مط وقد يظهر من الشيخ
في المحكي عن كتابيه العدة والاستبصار خلاف ذلك بل يظهر منه ان الترجيح
بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلا عن الظاهر والاظهر فانه قال في العدة
واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح و
الترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع
بها والاخر مخالفا فانه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما
اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفه فان
لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في
حال رواتهما فان كان رواته عدلا وجب العمل به وترك غير العدل وسنبين
القول في العدالة المراعات في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر
في اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين
في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم و
ان كان الخبران موافقين للعامة او مخالفين لهم نظر في حالهما فان كان متى عمل
باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل
بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر الاخر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل
بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هنا قرينة يدل على
صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما على الاخر فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا
يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر وان لم يمكن العمل بهما
جميعا لتضادهما وتنافيهما او امكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الاخر على
وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى وقال في الاستبصار بعد ذكر
الخبر الخالي عما يعارضه وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين

فيعمل

في الخبرين الصدور والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين ولا مانع من فرض صدوره حتى يحصل التعارض ولذا لا يطرح خبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر ومرجع التعارض بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص ارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام في الظاهر والاظهر فان دليل حجية الاظهر يجعله قرينة صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل اصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر فيتعين العمل به وتاويل الظاهر منه والحاصل ان تقديم النص على الظاهر خارج عن مسئلة الترجيح بحسب الدلالة اذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل الحجية الظهور لكنه حاكم ومقدم على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والاظهر نظرا الى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه غاية الامر ترجيح الاظهر وامثلته كثيرة منها تعارض منطوق العام كاكرم العلماء مع مفهوم الجملة الشرطية كاكرم العلماء ان كانوا عدولا فالجملة الاولى من حيث المنطوق ظاهر في وجوب اكرام جميع العلماء عدولا كانوا او فساقا والجملة الثانية من حيث المفهوم اظهر دلالة في عدم جواز اكرام العالم الفاسق فالنسبة بينهما عموم من وجه فيخصص عموم الجملة الاولى بالجملة الشرطية اي من تخصيص الجملة الشرطية بفاسق لغير العالم بالجملة الاولى فمفهوم الشرط لكونه اظهر دلالة راجح ومقدم على منطوق العام ومنها تعارض منطوق العام كاكرم العلماء مع مفهوم الغاية كاكرم العلماء الى شهر فيخصص عموم اكرم العلماء بمفهوم الغاية لكونه اظهر دلالة منه ومنها تعارض مثل ما لو قال كل الرمان ثم قال لا تاكل الحامض فالاول اظهر دلالة لان الرمان ليس له الا فردان حلو وحامض بخلاف الثاني فان الحامض كثير من حيث الافراد والنسبة بينهما ايضا عموم من وجه فيخصص عموم لا تاكل الحامض بكل الرمان فيبقى كل الرمان على عمومه ومنها ما لو تعارض الخبران

ومن الواضح
ح

وكان تخصيص احدهما مستلزما لتخصيص الاكثر مثل ما لو قال اكرم العلماء وكان
عدد العلماء الفا مثلا ثم قال لا تكرم الفساق وكان عدد الفساق مائة تسعين منها
عالما والعشرة الباقية جهالا فالثانى اظهر دلالة من اكرم العلماء فخصصه
بالثانى ولا يلزم تخصيص الاكثر ولو خصصنا عموم الثانى بالاول وابقينا
عموم الاول بحاله لزم تخصيص الاكثر بقى فى المقام شئ لا بد من بيانه وهو
انه اذا ورد خبران جامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين الا ان احدهما
ناف والاخر مثبت فهل يلزم التوقف او ترجيح الاول على الثانى او الثانى
على الاول وذلك مثل خبر اسامة بان النبى صلى الله عليه واله دخل
البيت ولم يصل وخبر بلال بانه دخل وصلى اختلفوا فيه على اقوال قيل
بتساويهما لانه لو قدر النافى مقدما لكان مقررا للاصل وهو بعيد و
لو قدر متاخرا كان تاسيسا فيحصل التعارض ولا مرجح لاحدهما على الاخر
وقيل يرجح النافى على المثبت فان المثبت وان كان مرجحا على النافى لاشتماله
على زيادة علم غير ان النافى لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فائدته التأكيد
ولو قدرنا تاخره كانت فائدته التاسيس وفائدة التاسيس اولى فكان القضاء
بتاخره اولى فان قيل انه يلزم من تاخره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه
دون تقدمه قلنا هذا معارض بمثله فانه لو قدرنا تقدم النافى فالمثبت
بعده يكون ناقضا لحكمه ورافعا له فان قيل المثبت وان كان رافعا لحكم النافى
على تقدير تاخره عنه الا انه رافع لما فائدته التاكيد ولو قدرنا تاخر النافى
كان مبطلا لما فائدته التاسيس فكان فرض تاخر المثبت اولى قلنا وان كان
فائدة النافى التاكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعا لحكم التاسيس
وهو الباقى على الحال الاصلى وزيادة ما حصل من النافى التاكيد ولا
كذلك لو كان النافى متاخرا فانه لا يرفع غير التاسيس وما لا يفضى الى رفع
التاسيس والتاكيد يكون اولى مما يفضى الى رفع الامرين معا واما يقال

٢ من جميع الجهات م

[illegible]

أكثر الطائفة وعن ط القول بالكراهة ولا يخ من الضعف ثم ان بعض المحققين
قال بانه لا يشترط الاسلام في السيد ولا في العبد وقيل يشترط اسلام العبد
نظرا الى ان المكاتب يؤتى من الزكوة ويتعذر هنا ولان الدين داخل في مفهوم
الخير الذي هو شرطها ورد بان الاعطاء من الزكوة مشروط باستحقاقها وهو
منتف مع الكفر كما ينتفي مع عدم حاجته اليها وان الخير شرط في الامر المفيد
لاستحبابها لا في اصل شرعيتها فكونها واجبة او مستحبة مشروطة بالخير
لا اصل مشروعيتها بدون الرجحان هذا والتحقيق ان يقال في جواز كتابة العبد
الكافر نظرا منشأ الاختلاف في تفسير الخير في الاية هل هو الديانة والمال
او الثاني دون الاول او العكس فيصح على الثاني دون الباقي وهذا ظاهر من هنا
من مفهوم الاية المنع عن الكتابة مع عدم الخير لا عدم الامر بها مع عدمه كما
فهمه البعض واعترض لاجله توجيه المنع بتفسير الخير بما عدا الاول والثالث فقال
ولمانع ان يمنع من دلالة الاية على المنع على جميع التقادير لان الشرط المذكور انما
وقع للامر بها الدال على الوجوب والاستحباب لا لمطلق الاذن فيها ولا يلزم من
توقف الامر بها على شرط توقف اباحتها عليه والدليل على تسويغ مطلق
الكتابة غير منحصر في الاية انتهى ووجه فهمنا ما ذكرناه تبادره لا ما ذكره وكيف
كان فالاقوى وفاقا للشيخ بل كاد ان يكون اجماعا المنع وعن ط والانتصار الاجماع
عليه وهو معتضد بعدم نقل الخلاف فيه الا ممن شذ وندر من المتاخرين

المقام الرابع في التعارض بين الازيد من الدليلين كالثلثة والاربعة مثلا
والعلاج ايضا كالدليلين من حيث وجوب تقديم النص على الظاهر والاظهر
على الظاهر اذا كان التعارض من حيث الدلالة لكن هذا الحكم كبروي وقد يقع
الاشكال والخلاف في تشخيص الصغرى كما انه قد يقع الاشكال في تعارض الدليلين
ايضا من جهة تقديم المجاز على الاضمار او الاضمار عليه او عدم تقديم احدهما
على الآخر لانهما متساويان او ان الاضمار اوجه [illegible] الكلام في [illegible] الاكثر

[illegible]

وعن العلامة في احد قوليه والشهيد في المسالك [illegible]

حتى انه قيل ان اكثر اللغات مجازات فلا يقدم احدهما على الاخر او غير ذلك مما ذكروه
في تعارض الاحوال وتفصيل الكلام ان التعارض اذا وقع بين ادلة الثلثة مثلا
فاما ان يكون كل واحد معارضا للاخر فيحصل تعارضات ثلث واما ان يكون احدهما
معارضا لكل واحد من الامرين من دون ان يكون تعارض بين الاخرين فيحصل
تعارضان وعلى اي تقدير فلا يخ اما ان يكون من سنخ واحد بان يكون الكل من
باب التباين مثل ما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العلماء ثم قال يستحب اكرام العلماء
فح ان وجد في احدها احد المرجحات وجب الترجيح والا فيجري احكام التعادل من
التوقف والتساقط او التخيير على المذاهب او من باب العموم من وجه مثل ما لو ورد
في خبر اكرم العلماء وفي اخر لا تكرم الفساق وفي اخر يستحب اكرام بني تميم فح في مورد
الافتراق نعمل بالكل وفي مورد الاجتماع اعني العالم الفاسق التميمي الذي
يعارض الكل فيه ان كان الترجيح الدلالي لاحد الاطراف موجودا فيرجحه والا فيحكم
بالتوقف والرجوع الى الاصل وقد مر الكلام فيه مفصلا او من باب العموم المطلق
مثل ما لو ورد في خبر اكرم العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب اكرام جماعة من فساقها
ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب اكرام مطلق الفساق منهم فح الحكم في مثله
تخصيص العام بكل من المخصصين لان الاول عام والاخيرين خاص فمقتضى ادلة
وجوب حمل العام على الخاص ذلك فلا يتجه ما توهم تخصيص العام بالخاص الاول اولا
ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموما من وجه وسيجيء زيادة توضيح
لذلك واما ان يكون كل تعارض مخالفا للاخر وبعضه مخالفا دون البعض فح
فيصير الاقسام كثيرة لكن التعرض لجميع خصوصيات الاقسام موجب للتطويل
فاقتصر الى بيان صور يحصل به ما يكون ضابطا لسائر الاقسام وربما يتوهم ويقوى
في المقام ان مبنى الحكم [illegible] على انه هل يلاحظ النسبة في التعارض
بين مدلول الادلة او المراد منها فعلى الثاني لو كان احد الدليلين عاما والاخر
خاصا كما في المثال المتقدم لا بد من التخصيص اولا ثم ملاحظة النسبة مع المعارض

الاخر ان الخاص كاشف عن كون المراد من العام من اول الامر التخصيص بخلاف الاولى
فانه يلاحظ النسبة ح حسبما يقتضيه ظواهر الالفاظ لكن يمكن ان يناقش فيه
بانه غير متجه بعد وضوح كون المدار فى التعارض على ملاحظة المرادات فالاشكال
ح انما هو فى تشخيص المرادات فنقول قد يقع الكلام هنا فى مقامات الاول فيما اذا
تعارض احد الادلة الثلثة للآخرين وكان كلا التعارضين من قبيل تعارض العام
والخاص من غير تعارض بين الآخرين مثل ما لو ورد فى خبر اكرم الناس وفى آخر لا
تكرم العلماء وفى آخر لا تكرم الفقهاء فالاول يعارض الآخرين بالعموم والخصوص
ولا تعارض بينهما والمحققون ان نقول فى مثله تخصيص العام بكل من المخصصين
لما مرّ ولما سيجئ ولا يلاحظ الترتيب فى اخذ النسبة بان يخصص اولا باحد الخاصين
ثم يلاحظ نسبة المعنى المخصص مع الاخر وهذا على وجهين احدهما ان يخصص
اولا بالعلماء الذى هو اعم الخاصين ثم بالفقهاء الذى هو اخصهما وهذا لا ينافى
مع الاول لانه بعد التخصيص ايضا يكون النسبة بين المخصص وهو الناس ما
عدا العلماء وبين الفقهاء عموما وخصوصا مطلقا فلا بد من التخصيص بالفقهاء
ايضا وثانيهما ان يخصص اولا بالفقهاء فيكون المراد من العام ما عدا الفقهاء فينقلب
نسبة اكرم الناس مع الاخرى لا تكرم العلماء الى العموم من وجه فان الناس
ما عدا الفقهاء مع العلماء بينهما العموم من وجه يجتمعان فى الاصولى ويفترق الاول فى
فى العامى والثانى فى الفقهاء فلا يجوز تخصيص اكرم الناس بلا تكرم العلماء بل لا بد
من ملاحظة احكام تعارض العموم من وجه وقد عرفت الوجه فى عدم ملاحظة التر
انه يلزم الترجيح بلا مرجح فان نسبة كل واحد من الخاصين كنسبة الاخر اليه فتقديم
احدهما وتخصيص العام به ثم ملاحظة نسبة المعنى الحاصل من التخصيص مع الاخر
لا شك فى كونه ترجيحا بلا مرجح بل من البين الواضح انه يجب ملاحظة نسبة مدلول
العام مع كل واحد منهما مع قطع النظر عن الاخر ولازم ذلك التخصيص بهما معا و
كون احد الخاصين اعم والاخر اخص لا يوجب ترجيحا فى التقديم على الوجه المذكور

كما لا يخفى هذا اذا كان كل واحد من المخصصين منفصلا كما في المثال الذي ذكرناه
او متصلا كما لو قال اكرم العلماء الا زيدا العالم الاعمى او العالم واما اذا كان احدهما
متصلا والاخر منفصلا مثل ما لو ورد في خبر اكرم الناس الا الفقهاء او بشرط ان
لا يكونوا فاضلا او اكرم الناس غير فقهائهم او الناس غير الفقهاء ثم ورد في خبر لا تكرم
العلماء فانه لا بد ح من التخصيص بالمتصل اولا ثم ملاحظة النسبة بين المعنى الحاصل
بعد التخصيص مع الاخر فتكون النسبة ح من قبيل العموم من وجه والوجه في
ذلك واضح اذ المخصص المتصل جزء لعنوان العام ح ومقدم على الاخر بحسب
العرف خصوصا اذا كان المخصص من قبيل الوصف او بدل البعض والفرق بين
المتصلين والمنفصلين عرفا ظاهر والحاصل ان التخصيص فيما نحن فيه اي ما لو عارض
العام خاصان احدهما اعم من الاخر ولا يكون بينهما تعارض لمكان الاتحاد في الحكم
التفصيل وهو عدم ملاحظة الترتيب عند مساواتهما في الاتصال والانفصال بدلا
من لزوم الترجيح بلا مرجح ومن هنا يتبين فساد ما قد يتوهم ان النسبة بين دليل
الاعتبار اي اية النباء الدالة على لزوم العمل بخبر الواحد والادلة الناهية عن العمل
بالظن فيما وراء العلم عموما من وجه بتقريب ان عموم النهي مخصصة بموارد الشهادة
فح يكون بين موارد الخبر الواحد وما وراء العلم غير الشهادة مثلا عموما من وجه اذ
التعارض يقع ح بين اية النبا وبين الظن الغير الشهادي في مادة الافتراق من الطرف
الاول الظن الحاصل من خبر العدل في مقام الشهادة فان اية النبا يدل على وجوب
العمل به والطرف الاخر ساكت عنه ومادة الافتراق من الطرف الثاني الظن الحاصل من
القياس والاستحسان والشهرة مثلا فان الادلة الناهية المخصصة بموارد الشهادة
تدل على حرمة العمل به واية النبا ساكتة عنه ومادة الاجتماع الظن الحاصل من
الاخبار الصادرة عن العدل في مقام بيان الاحكام الشرعية فالاول يدل على
وجوب العمل به والثاني يدل على حرمة العمل به وبعبارة اوضح قد يتوهم في
المعارضة بين مفهوم اية النبا القاضي بحجية خبر العدل المفيد للظن والايات

الناهية عن العمل بالظن وبين انها مخصصة بصورة انفتاح باب العلم وبغير
الظنون التي خرجت عنها مثل البينة ونحوها فكانت النسبة على هذا العموم
من وجه وهو فاسد بل المفهوم مخصص لها مثل مخصصية صورة الانسداد او
نحوها فتدبر منصفا فانه نافع في الفقه لكثرة موارده وقس على ذلك نظائر
ذلك كما سيجئ ذكرها ان شاء الله و وجوب ملاحظة الترتيب عند اتصال احدهما
بتقديم المتصل منهما على غير المتصل نظرا الى ان المتصل جزء عنوان العام عرفا
وبالجملة مقتضى القاعدة والتحقيق انه اذا عارض العام خاصان ولم يكن احدهما
متصلا بالعام فلا يلاحظ الترتيب بل العام يخصص بهما معا مطلقا سواء كان
الخاصان لفظيين او لبيين قطعيين او مختلفين كان يكون احد الخاصين
لبيا عقليا ام غير عقلي كالاجماع مثلا والاخر لفظيا ولنفرض مثالا كما لو ورد
في خبر اكرم العلماء ثم قام الاجماع على طبق لا تكرم النحويين ثم ورد في خبر اخر
لا تكرم الاصوليين فانه يجب تخصيص العام بهما معا ولا يجوز تخصيصه اولا
بلا تكرم النحويين حتى يصير النسبة بينهما عموما من وجه لان تخصيصه بالخاص
اللبي اولا ليس باولى من تخصيصه بالخاص اللفظي اولا فتقديم احدهما على
الاخر ترجيح بلا مرجح فان عثر المجتهد اولا بالدليل اللبي وخصصه به ثم ثانيا عثر
على الدليل اللفظي فايضا تقديم احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح ان لا دخل لاطلاع
اولا باحد الخاصين ثم بالاخر في تقديم احد التخصيصين وتاخيره ثم قد يتخيل
ويتوهم بعض العلماء ملاحظة العام بعد تخصيصه ببعض الافراد باجماع ونحوه
مع الخاص الملفوظ الاخر وقال النسبة بينهما عموم من وجه والظاهر انه لا يلتزم
بهذا اذا كان الخاصان دليلين لفظيين لانه لا وجه لسبق ملاحظة العام مع
احدهما على ملاحظته مع الاخر وانما يتخيل هذا في العام المخصص بالعقل او الاجماع
لزعم ان المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد
المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما

لكن لم يكون احد الخاصين متصلا والاخر منفصلا منه

اي بين العام المخصص ببعض الافراد باجماع ونحوه وبين الخاص الملفوظ الاخر عموم من وجه منه

وضع

وضع له اللفظ وان علم عدم استعماله فيه فكان المراد بالعلماء في المثال المزبور غير النحويين والنسبة بينه وبين الاصوليين عموم من وجه ويندفع بان التنافي في المتعارضين انما يكون بين ظاهري الدليلين في ظهور الظاهر اما ان يستند الى قرينة المراد او يستند الى وضعه وكيف كان فلا بد من احراز وجود التعارض وقبل علاجه لان العلاج راجع الى دفعه لا الى احرازه المقتضي والعام المذكور بعد الملحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي ان لوحظ بالنسبة الى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فرضه في تمام الموضوع له بها وان لوحظ بالنسبة الى المراد بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور في ارادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الا بعد اثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم الا بعد نفي احتمال مخصص اخر ولو باصالة عدمه والا فهو مجمل مردد بين تمام المراد وبعضه لان الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي واصالة عدم مخصص الاخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص عموما من وجه ثم انه لو سلمنا انه مخصص اولا بالدليل اللبي مط فيصير النسبة بين العام المخصص وبين الخاص الثاني عموما من وجه فمادة الافتراق من الطرف الاول العالم الغير النحوي الغير الاصولي كالفقيه فقط مثلا ومادة الافتراق من الطرف الثاني الاصولي النحوي ومادة الاجتماع الاصولي الغير النحوي لكن لا يعامل مع ذلك معاملة العموم من وجه ايضا فلا يحكم بالتوقف والاجمال بل يجب تخصيص العام المخصص به ايضا وبيان ذلك ان هذا ليس الا نظير العموم والخصوص المط مثلا لو فرضنا انه ورد في خبر اكرم العلماء وفي اخر لا تكرم الفساق منهم وحصل الشك في خصوص زيد العالم الفاسق انه هل هو داخل تحت الثاني ومراد منه او داخل تحت الاول ومراد منه فاصالة الحقيقة في الثاني تدل على دخوله تحت الثاني حتى لا يجب اكرامه واصالة الحقيقة

عدم شمول اللفظ لمعنى يعلم عدم ارادته من اللفظ اصلا

فى الاول تدل على دخوله تحت الاول حتى يجب اكرامه فكان ان ههنا اصالة الحقيقة فى الثانى مقدم على اصالة الحقيقة فى الاول لان الثانى نص فى الباقى اعنى غير زيد فباصالة الحقيقة يصير نصا فى زيد ايضا فيصير حاكما على العام فيخصصه فان قلت ان قولك هذا معارض بالمثل لانه يمكن ان نجعل الامر بالعكس بان نقول ان الاول نص فى الباقى اعنى فى غير ما فى العلماء فباصالة الحقيقة يصير نصا فى زيد العالم الفاسق ايضا ويدخل تحت العام قلت هذا القول بعيد عن الصواب لان زيدا اذا دخل تحت الثانى يصير حاكما على الاول فيخصص العام بخلاف العكس فان زيدا اذا دخل تحت العام لا يمكن ان يصير حاكما على الثانى ويخصصه فكذلك فيما نحن فيه نقول كما ان لا تكرم الاصوليين نص فى الباقى اعنى العالم الاصولى النحوى فباصالة الحقيقة يصير نصا فى الاصولى الغير النحوى فيخصص عموم العام المخصص الذى صار المخصص والمخصص فيه كالعنوان الواحد به وبعبارة اخرى يخصص العام الغير النحوى بلا تكرم الاصوليين فيحرم اكرام الاصولى الغير النحوى فان قلت فلم لا نجعل فى جميع موارد العموم من وجه الامر كذلك بان نقول ان لا تكرم الفساق مثلا نص فى الباقى وباصالة الحقيقة يصير نصا فى زيد العالم الفاسق ايضا فيخصص عموم اكرم العلماء به فلا يجب التوقف والاجمال فى مورد الاجتماع والرجوع الى الاصل بل النص حاكم على العام فيخصص به فيحرم اكرام زيد المذكور قلت فرق بين ما نحن فيه وبين مطلق العموم من وجه فان مطلق العموم من وجه الظهور فى كلا الطرفين موجود من حيث اللفظ ففى مورد الاجتماع يحصل التوقف والاجمال ولا يجوز تقديم احد الظاهرين على الاخر لانه مستلزم للترجيح بلا مرجح بخلاف ما نحن فيه فان الظهور فى الخاص اعنى لا تكرم الاصوليين من حيث اللفظ بخلاف الظهور فى العام اعنى اكرم العلماء الغير النحويين فان الظهور فيه حاصل من الدليل اللفظى اعنى اكرم العلماء ومن الدليل اللبى اعنى لا تكرم النحويين فالظهور

الذى

اى باصالة الحقيقة فى لا تكرم الاصوليين

الذى فى الخاص ليس مساوياً للظهور الذى فى العام اذ الظهور اللفظى مقدم
على الظهور الحاصل من اللفظ واللب فلا يجب التوقف والاجمال بل باصالة
الحقيقة يصير الخاص نصاً فى مورد الاجتماع اعنى الاصولى الغير النحوى فيجب
تخصيص العام بالخاص لانه حاكم على العام ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لان
اصالة الحقيقة انما تجرى فى اللفظ فقط والمفروض ان العام هنا ليس لفظا فقط
بل انما هو مركب من اللفظ والدليل اللبى الذى هو المعنى وبالجملة اذا تعارض دليلان
وكانت النسبة بينهما العموم المطلق كما لو فرض انه ورد فى خبر اكرم العلماء وفى
اخر لا تكرم الاصوليين وشك فى فرد من افراد الخاص كزيد انه هل هو داخل
عموم الخاص او داخل تحت عموم العام فقد ذكرنا انه نحكم بدخوله تحت عموم
الخاص لاصالة الحقيقة وعدم القرينة فنحكم بحرمة اكرام زيد الاصولى والعالم
ان يغالط فيه بوجهين الاول انه لو حصل الشك فى زيد المزبور وتعارض ظاهر
العام مع ظاهر الخاص واصالة الحقيقة فى العام مع اصالة الحقيقة فى الخاص
فلا يجوز الحكم بدخوله تحت عموم الخاص اذ الحكم بدخوله تحت عموم الخاص ليس
باولى من الحكم بدخوله تحت عموم العام فلا بد من التوقف فى زيد المزبور و
الرجوع الى الاصل والجواب عن ذلك ان اصالة الحقيقة فى العام وكون ظاهره
مرادا كان مشروطا بعدم وجود القرينة على عدم ارادة المعنى الظاهر من العام
والمفروض ان القرينة موجودة فباصالة الحقيقة فى الخاص اى باصالة عدم
القرينة نحكم بدخول زيد المزبور تحت الخاص فلا يجب التوقف فيه الثانى انه لو فرض
ان للخاص المزبور فرد بين نحوى وصرفى وحصل القطع بان النحوى منه مراد جدا او
شك فى الصرفى فيختص اكرم العلماء بالنحوى جدا فيصير المعنى اكرم العالم الغير
النحوى الاصولى فينقلب النسبة الى العموم من وجه فمورد الافتراق من طرف العام
العالم النحوى الغير النحوى الغير الاصولى مثلا ومورد الافتراق من طرف الخاص
العالم النحوى الاصولى ومورد الاجتماع العالم الصرفى الاصولى واذا انقلب

النسبة

النسبة بينهما الى العموم من وجه فيجب التوقف فى مورد الاجتماع دون التخصيص
والجواب عن ذلك ان هذا ليس من قبيل العموم من وجه حتى يتعارض
اصالة الحقيقة فى احد الطرفين مع اصالة الحقيقة فى الطرف الآخر فان
المقتضى والعنوان فى العموم من وجه فى كل واحد من الطرفين موجود و
باصالة عدم القرينة فى طرف اكرم العلماء نريد ادخال زيد العالم الفاسق
تحته وباصالة عدم القرينة فى طرف لا تكرم الفساق نريد ادخال زيد المزبور
تحته فيتعارض الاصلان فيحصل التوقف والاجمال بخلاف المثال المذكور
فانك اذا خصصت العام بالنحوى الاصولى وقلنا ان المراد من العام العلماء
الغير النحوى الاصولى فيرتفع المقتضى والعنوان لان المقتضى والعنوان ان كان
اكرم العلماء فقد خصصته بالنحوى الاصولى وبعبارة اخرى ان كان العنوان
اكرم العلماء فقط فالنسبة بينه وبين الخاص العموم المطلق لا العموم من وجه
كما هو واضح وان كان اكرم العلماء الغير النحويين الاصوليين فمن البين ان هذا
لا يصدق عليه المقتضى لانه ليس بلفظ صدر عن المتكلم ولعل الصرفى الاصولى
ايضا خارج منه فباصالة الحقيقة تريد ان تثبت المقتضى والعنوان والحال
ان اصالة الحقيقة لا يثبت المقتضى بل انما يثبت دخول الفرد المشكوك فى المقتضى
والعنوان الثابت الموجود وليس كذلك الخاص اعنى لا تكرم الاصوليين فان المقتضى
والعنوان وهو لفظ الاصوليين موجود فيه وباصالة الحقيقة وعدم القرينة
نريد ادخال الصرفى الاصولى تحته حتى نقول انه كالنحوى الاصولى ايضا مراد
منه فيجب التخصيص دون التوقف والحاصل انك باصالة عدم القرينة فى
طرف العام تريد ان تثبت المقتضى وهو لا تثبت المقتضى ونحن باصالة عدم القرينة
فى طرف الخاص نريد اثبات دخول الصرفى الاصولى تحته وبعبارة اخرى نريد
بها دفع المانع وهو القرينة وهو جائز ولا نريد بها اثبات المقتضى فلا يكونان
متساويين فيجب التخصيص ولا يلزم الترجيح بلا مرجح اذا علمت هذا فلنرجع

اى بين اكرم العلماء الغير النحوى الاصولى ولا تكرم الاصوليين منه

اى المقتضى لادخال زيد المذكور تحته وهو تارة اكرم العلماء واخرى لا تكرم الفساق منه

اعنى اكرم العلماء ولا تكرم الاصوليين منه

اى اذا كان المقتضى موجودا وباصالة عدم القرينة الصرفى الاصولى صار مرادا من الخاص منه

لانا نلاحظ بالنسبة الى اكرم العلماء منه

للخن

ما نحن فيه فنقول في المثال المتقدم انك اذا خصصت اكرم العلماء اولا بلا تكرم
النحويين وصار المعنى اكرم العلماء الغير النحويين ثم لاحظت الخاص الثاني
اعنى لا تكرم الاصوليين مع هذا المعنى وقلت بانقلاب النسبة بينهما الى العموم
من وجه فيجب التوقف في مورد الاجتماع اعنى الاصولي الغير النحوي فنجيب
عن ذلك بان هذا مغالطة وليس من قبيل العموم من وجه لانه اذا خصصت اكرم
العلماء اولا بلا تكرم النحويين وصار المعنى اكرم العلماء الغير النحويين فباصالة
الحقيقة وعدم القرينة في هذا نريد اثبات المقتضي والعنوان واصالة الحقيقة
لا يثبت المقتضي والعنوان بخلاف اصالة الحقيقة وعدم القرينة وعدم المخصص
في الخاص الثاني فانا نريد بها اثبات دخول الاصولي الغير النحوي تحته ونقول
بانه ايضا مراد من الاصوليين ولا نريد ان نثبت به المقتضي والعنوان فان المقتضي
وهو لفظ الاصوليين موجود ومحرز وبعبارة اخرى نريد باصالة الحقيقة
في الخاص دفع المانع اعنى رفع القرينة لا اثبات المقتضي والعنوان وليس
هذان الاصلان الا كالاصل والدليل في انهما متغايران من حيث الموضوع
فلا تعارض بين الاصلين حتى يجب التوقف وفي ان الدليل حاكم على الاصل
او وارد عليه وليس هذان الاصلان كالاصلين في اسد يرمي فان اصالة
الحقيقة وعدم القرينة وعدم المخصص في كل واحد من اسد ويرمي معارض
مع الاخر والمقتضي في كل واحد منهما محرز فالشك انما هو في وجود المانع
كل واحد من الاصلين المانع من كل واحد من الطرفين فيحصل التوقف الا ان
العرف يرجح احدهما على الاخر ويقول ان المراد من الاسد الرجل الشجاع وما
نحن فيه ليس من هذا القبيل فان المقتضي موجود في طرف الخاص دون طرف
العام وانما نريد احرازه بالاصل فلا يكون بينهما تعارض بل انهما كالاصل و
الدليل فيجب التخصيص دون التوقف والحاصل ان ملاحظة النسبة في كلام
المنطقيين انما يكون بين العينين بخلاف ملاحظة النسبة في كلام الاصوليين

فانها

فانها انما يكون بين اللفظين ولا يكون بين المعنيين وبين اللفظ والمعنى وما
نحن فيه من قبيل اللفظ اعني الاصوليين والمعنى اعني اكرم العلماء الغير النحويين
فلا يجوز القول بان النسبة بينهما العموم من وجه وان قلنا بجواز اثبات المقتضى
بالاصل ايضا وبعبارة اخرى ان القاعدة في كل مورد تعارض الاصلان و
اريد باحدهما رفع المانع وبالاخرى اثبات المقتضى والعنوان ان رفع المانع
مقدم على اثبات المقتضى فيجب التخصيص دون التوقف والاجمال فالنسبة
بينهما ليست عموما من وجه ولنفرض مثالا اخر توضيحا لحاصل الكلام و
بيانا لخلاصة المرام وهو انه اذا ورد اكرم العلماء ودل من الخارج دليل من
عقل او اجماع على عدم وجوب اكرام فساق العلماء وورد ايضا لا تكرم النحويين
فقد يتخيل ان المراد من العلماء عدولهم فبعد اخراج الفساق منه النسبة
بينه وبين النحويين عموم من وجه فمادة الافتراق من الطرف الاول العالم
الغير الفاسق الغير النحوي كالفقيه فقط ومادة الافتراق من الطرف الثاني
الفاسق النحوي ومادة الاجتماع العادل النحوي ويندفع بان التنافي في التعارض
انما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور الظاهر اما ان يستند الى قرينة المراد
واما ان يستند الى وضعه فتعارض العلماء بعد اخراج فساقهم مع النحويين
ان كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلا ظهور له حتى يلاحظ
النسبة بين ظاهرين لان ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه
باكرم النحويين وان كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له بل هو كالدليل
الخارجي المزبور مانع عن مقتضى وضع العموم نعم لو كان المخصص متصلا
بالعام من قبيل بدل البعض والشرط والصفة كاكرم العلماء عدولهم او ان
كانوا عدولا او العدول صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر
في تمام الباقي وبين المخصص اللفظي المزبور وان قلنا بكون العام المخصص
المتصل مجازا الا انه يصير مثل اسد يرمي فلو ورد مخصص منفصل اخر

كان

كان مانعا لهذا الظهور وهذا بخلاف العام المخصّص بالمنفصل فانّه لا يحكم بمجرد وجدان

المخصّص منفصل بظهوره فى تمام الباقى الا بعد احراز عدم مخصّص اخر فالعام المخصص

بالمنفصل لا ظهور له فى المراد منه بل هو قبل احراز جميع المخصّصات مجمل بين تمام الباقى

وبعضه وبعده يتعيّن ارادة الباقى بعد جميع ما ورد عليه من المخصّص واما المخصّص

المتّصل فلمّا كان ظهوره مستندا الى وضع الكلام التركيبى على القول بكونه حقيقة

او وضع لفظ القرينة بناء على كون لفظ العام مجازا صحّ اتّصاف الكلام بالظهور

لاحتمال ارادة خلاف ما وضع له التركيب او لفظ القرينة هذا تمام الكلام فيما

اذا كان المخصّصات منفصلة واما اذا كان احدهما متصلا دون الاخر فقد ذكرنا

انه يقدم المتصل منهما على غير المتصل نظرا الى انّ المتّصل جزء عنوان العام عرفا

وهذا فى كل المخصّصات المتّصلة ظاهر لا شبهة فيه الا الاستثناء والظاهر انّ

التخصيص به ايضا كذلك اى من قبيل المتّصل لانّ مجموع الكلام ظاهر فى تمام الباقى

ولذا يفيد الحصر فاذا قال لا تكرم العلماء الا العدول ثم قال اكرم النحويين فالنسبة

عموم من وجه لانّ اخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الاول

كذا لو قال اكرم الناس الا الاصوليين يفهم منه اهل العرف ما يفهم من قوله اكرم

الناس غير الاصوليين او غير اصوليهم ومن هنا يعلم انه اذا ورد فى خبر انّ العارية

ليست بمضمونة وورد فى اخر انّ العارية ليست بمضمونة الا الذهب والفضة

وورد فى اخر انّ العارية ليست بمضمونة الا الدرهم والدينار يكون الثانى

بمنزلة انّ عارية غير الذهب والفضة غير مضمونة واما عارية الذهب والفضة

فمضمونتان والثالث بمنزلة انّ العارية غير الدرهم والدينار غير مضمونة و

اما الدرهم والدينار فمضمونتان ولازم ذلك التعارض بين الفقرة الثانية

من الثانى وهو انّ الذهب والفضة مضمونتان الذى هو المستثنى فيه

الشامل باطلاقه على الضمان فى كل ذهب وفضة حتى فى مثل الخلخال ونحوه مع

الفقرة الاولى من الثالثة وهو انّ غير الدرهم والدينار غير مضمون حتى مثل

الخلخال

عموم من وجه لان مادة الافتراق من الطرف الاول العالم الفاسق غير النحوى ومادة الافتراق من الطرف الثانى النحوى الفاسق غير العالم ومادة الاجتماع العالم النحوى الفاسق

الخلخال ونحوه هو المستثنى منه فيه والتعارض من قبيل العموم من وجه لجمعهن
في مثل الخلخال فمقتضى اطلاق الاول وهو الذهب والفضة مضمونان الضمان
ومقتضى ان غير الدرهم والدينار غير مضمونة العدم ويفترق الاول في الدرهم
والدينار والثاني في سائر الاجناس غير الذهب والفضة واللازم حج الرجوع
بعد عدم الترجيح والتساقط الى العمومات الدالة بعدم الضمان في العارية وكون
اليد فيها يد امانة كما حكم بذلك جماعة ولكن خالف المشهور في ذلك وبالجملة يصح
ان يقال ان النسبة بين ما دل على ضمان الذهب والفضة وبين قوله ليس في
العارية ضمان الا الدينار او الدرهم عموم من وجه كما هو مذهب غير واحد من
متاخري المتاخرين فرجح الثاني لان دلالته بالعموم ودلالة الاول بالاطلاق
او يرجع الى عمومات نفي الضمان وخالف في ذلك المشهور وقالوا بان تخصيص العموم
بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه ايضا بمطلق الذهب والفضة ولا باس بذكر
ما ذكروه في المقام ليتضح الحال فيما نحن فيه فنقول قد وردت النصوص في
باب العارية على اصناف منها ما يدل على عدم الضمان في العارية مطلقا كالخبر
المروي عن التهذيب عن علي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن الصادق ع قال ليس على
مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن والخبر الذي رواه المشايخ
الثلثة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن العارية يستعيرها الانسان فتهلك او
تسرق قال اذا كان امينا فلا غرم عليه وعن الكافي والتهذيب عن ابن سنان
قال سئلت ابا عبد الله ع عن العارية فقال لا غرم على مستعير عارية اذا
هلكت اذا كان مامونا ومنها ما يدل على الضمان مع اشتراطه وعدم الضمان
مع عدم اشتراطه مثل ما رواه الحلبي في الحسن او الصحيح عن ابي عبد الله ع
قال اذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه الا ان يكون قد اشترط عليه
ومنها ما دل على الضمان في عارية الذهب والفضة وعدمه في غيرهما مثل ما
رواه زرارة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع العارية مضمونة فقال جميع

ما استعرته فنوى فلا يلزمك نواه الا الذهب والفضة فانهما يلزمان الا ان تشترط عليه انه متى نوى لم يلزمك نواه وكذلك جميع ما استعرت فاشترط عليك لزمك والذهب والفضة لازم لك وان لم يشترط عليك ومنها ما دل على الضمان في خصوص الدراهم والدنانير وعدمه في غيرهما كالخبر الذى رواه الكلينى عن على عن ابيه عن ابن المغيرة عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا يضمن العارية الا ان يكون قد اشترط فيها ضمانا الا الدنانير فانها مضمونة وان لم يشترط فيها ضمان والخبر المروى عن التهذيب عن احمد عن ابن ابى عمير عن جميل بن صالح عن عبد الملك بن عمرو عن ابى عبد الله ع قال ليس على صاحب العارية ضمان الا ان يشترط صاحبها الا الدراهم فانها مضمونة اشترط صاحبها او لم يشترط فهذه اربعة اصناف من النصوص الواردة فى باب الرهن ثم انه لا يضر فى استثناء الدراهم والدنانير كون احدهما مستثنى فى خبر والاخر فى خبر اخر اذ فى الحقيقة يصير المآل بمنزلة استثنائهما فى خبر واحد فلا تنافى بين هذين الخبرين كما انه لا تنافى فى دلالة اخبار الباب فى الدلالة على الضمان مطلقا اذا اشترط عليه الضمان فلا خلاف بينهم فى الضمان مع الاشتراط ولا فيه مع كون عين المعارة من قبيل الدراهم والدنانير انما وقع الخلاف فى عارية الذهب والفضة ما عدا الدرهم والدينار كالحلى والخلخال ونحوهما منهما نقلا وتحصيلا على الضمان فى مطلق الذهب والفضة حتى نفى بعضهم الخلاف والصريح قبل العلامة ره فى الحكم والفخر والقطيفى وصاحب الكفاية والرياض على حصر الضمان فى خصوص الدرهم والدينار لا مطلق الذهب والفضة والسر فى الاختلاف المزبور اختلافهم فى الجمع بين نصوص الباب فان ما دل على الضمان فى الذهب والفضة بظاهره مناف لما يدل على عدم الضمان الا فى الدرهم والدينار والذى يحصل منهم فى طريق الجمع بينهما وجوه ثلثة الاول ما ذهب اليه الفخر ره فى الايضاح على ما حكى عنه قال ره فى شرح كلام العلامة ره وفى دخول غير المصوغ نظر اقول ينشا من ان رواية

زرارة فى الحسن عام فى المصوغ وغيره ورواية الحلبى الصحيحة صاحب العارية و
الوديعة مؤتمن خرج الدراهم والدنانير بالاجماع وبقى الباقى تحت الاصل والقائل
بان العام المخصوص ليس بحجة فى الباقى لا يتم هذا الاستدلال عنده وما رواه
ابن سنان فى الصحيح وما رواه عبد الملك بن عمرو فى الحسن ففى هاتين الروايتين حكم
بعدم ضمان العارية وهو عام لان النكرة فى النفى عام الا فى الدراهم والدنانير و
هذا مخصص للاستثنا الاول لان الاول اعم من هذا لاستواء القضيتين فى الحكم
الاول وخصوص الاستثناء فى الثانى وعمومه فى الاول فكانت هاتان الروايتان
اخص من الاولى والعام يبنى على الخاص مع جهل التاريخ ولا نظن رجوع هذه
الى ان ذكر بعض العام هل يخصص العام او لا لان هذه فى قوة قضيتين احدهما
جميع ما عدى الدراهم والدنانير لا يضمن فى العارية والدراهم والدنانير يضمن
بالعارية والمصوغ ليس هو بدراهم ولا دنانير فيقول المصوغ هو ليس بدراهم ولا
دنانير وكل ما ليس بدراهم ولا دنانير لا يضمن بالعارية ينتج المصوغ لا يضمن بالعارية
وهو المطلوب وفائدة قوله انها مضمونة شرط صاحبها او لم يشترط شيئان الاول
ان ينفى هنا ظن من يتوهم ان الاستثنا من النفى ليس باثبات الثانى ان يعلم انه
ليس استثناء من الاستثنا خاصة والا لم يكن مضمونا اصلا لان الاستثنا
من النفى اثبات ومن الاثبات نفى بل يكون مستثناه من عدم الضمان فى العارية
ومن اشتراطه بالاشتراط وقال الشيخ فى ط والذهب والفضة مضمونان شرط فيهما ذلك
ام لم يشترط والاقوى عندى انه لا يضمن الا الدراهم والدنانير انتهى كلامه وظاهره
كما اعترف به شيخنا سلمه الله تعالى ايضا ان مقتضى تخصيص الضمان بالدراهم والدنانير حمل
لاطلاق الذهب والفضة على المقيد فى خبر الدينار والدرهم فان الذهب والفضة مطلقان
او عامان بحسب افادة الجنس المعرف العموم وعدمه والدراهم والدنانير مقيدان و
مخصصان فيجمع بين النصوص بحمل العام على الخاص او المطلق على المقيد كما يحمل
اطلاق الرقبة فى الامر بعتقها على المقيد فى الامر بعتق المؤمنة منها فان قلت رد

٢ مسكان

عليه

عليه ان شرط حمل المطلق على المقيد غير موجود فيما نحن فيه بخلاف المثال المزبور نظرا الى العلم بوحدة المراد فى المثال المزبور من المطلق والمقيد لمكان وحدة التكليف الموجب للتنافى بين المطلق والمقيد بخلاف ما نحن فيه ضرورة عدم التنافى بين استثناء الدرهم والدينار واستثناء غيرهما من الذهب والفضة الغير المسكوكين قلت يمكن الجواب عنه بانه لا فارق بينهما نظرا الى ان الوجه فى حمل المطلق فى قوله اعتق رقبة مؤمنة انما هو لمكان دلالة الامر على الوجوب التعيينى المنافى للتعدد الموجب لاخراج احدهما عن ظاهره وفى المقام ايضا يستفاد من رواية الذهب والفضة الحصر لمكان كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس وكذا من رواية الدرهم والدينار والحصر ايضا ينافى التعدد بالضرورة فلا بد من التصرف فى احدهما ولا ريب ان التصرف فى المطلق اولى من التصرف فى المقيد والى ذلك اشار ره بقوله ولا نظن رجوع هذه الى ان ذكر بعض العام الخ الثانى ما ذهب اليه صاحب الكفاية ره وتبعه صاحب الرياض قال فيها بعد ايراد الروايات التى تقدم ذكرها سابقا وتحقيق المقام انه وقع التعارض بين الاخبار فمنها ما يدل على عدم الضمان مط كصحيحة الحلبى وحسنته ومنها ما يدل على التخصيص كما مر ولا بد من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد اذا كان بينهما تناف كما اذا كان احدهما مثبتا والاخر منفيا والمستثنى فى خبر زرارة لا ينافى المستثنى فى خبر عبد الملك وابن سنان لتوافقهما فى كونهما اثباتا وكذا المستثنى منه فى الجانبين لتوافقهما فى كونهما منفيين بل وقع التعارض بين المستثنى منه فى خبر الدراهم والدنانير وحاصله لا ضمان فى غير الدراهم والدنانير وبين المستثنى فى خبر الذهب والفضة والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه يمكن تخصيص كل منهما بالاخر فان خصص الاول بالثانى كان الحاصل لا ضمان فى غير الدراهم والدنانير الا ان يكون ذهبا او فضة وان خص الثانى بالاول كان الحاصل كل من الذهب والفضة مضمون الا ان يكون غير الدراهم

والدنانير

والدنانير والامر المشترك بين الحكمين ثابت وهو حصول الضمان في الدراهم و
الدنانير فلا بد من استثناء هذا الحكم من عموم الاخبار الدالة على عدم الضمان
وتبقى تلك الاخبار في غير ذلك سالمة عن المعارض فاذا المتجه الحكم بعدم الضمان
في غير الدراهم والدنانير من الذهب والفضة الثالث ما ذهب اليه المشهور من جعل
المحصل بعد ملاحظة النصوص كلها انه ليست العارية مضمونة الا الدرهم
والدينار والا الذهب والفضة فانه لا ريب انه لو ادى الحكم بالعبارة المزبورة
يفهم العرف كون عارية كل من الدرهم والدينار والذهب والفضة مضمونة
فكذا ما هو بحكمه بعد ملاحظة الجمع العرفي بل قال في جواهر الكلام بعد ذكر كلام
صاحب الكفاية وتبعه السيد في الرياض موردا على كلامهما لا يخفى عليك
ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا ضرورة عدم كون المستثنى منه في خبر عبد الملك
غير الدراهم والدنانير وابن سنان بل لا يصلح لذلك لان يكون مستثنى منه
لهما وان اراد الحاصل من المستثنى منه فيهما مع المستثنى فليس هو الا ضمان الدراهم
والدنانير لا غيرهما وليس بين مجموع ذلك وبين الذهب والفضة تعارض العموم
من وجه اذ لا اختصاص في خبر الذهب والفضة بالدلالة على عدم ضمانهما حتى
يكون ذلك وجه افتراق لهما عن خبري عبد الملك وابن سنان على ان ذلك
كله منا تماشيا لكشف فساد المغالطة المزبورة والا فالواجب ملاحظة التعارض
بين نفس الادلة من غير تقدير شيء ناش عن الاجتهاد فيها ولا ريب في عدم
التفاوت بين مضمون الجميع الا باقتضاء الضمان في الحلي وغيرهما من خبر الذهب
والفضة وعدمه في خبر الدراهم والدنانير ولكن من حيث حصر الضمان فيهما
فلا ينافي ح اخراج غيرهما بدليل اخر فليس ح التعارض الا بالعموم والخصوص
المط على هذا التقدير اذ ليس دليل سلب الضمان عما عداهما الا هو مضمون
القسم الاول من النصوص وهو عدم الضمان في العارية مط الذي ينافي الاخراج
بخبري الذهب والفضة كما هو واضح بادنى تامل واما على تقدير عدم الدراهم والدنانير

في خبر

وملاحظة

وملاحظة متنهما عن اخراجهما مع موضوع الذهب والفضة الشاملين لهما و
جعل التعارض بينهما من وجه وهو شيء خارج عن النصوص صاغه الوهم فضلاً
مغالطة على الافهام الردية التي لا تفرق بين مفاهيم الالفاظ ومصاديقها
اذا كان فيها نوع خفاء وح لا يحتاج الى رده بالترجيح بالشهرة العظيمة بين
الاصحاب ولا بان اهل العرف لا يفهمون من ذلك الا تخصيص الاول بالثاني ولا
بعموم على اليد ما اخذت حتى تؤدي ولا باستلزام العكس اخراج لفظ الذهب
والفضة عن الحقيقة بخلاف الاول الذي فيه تكثر افراد اخراج المختص بعد
العلم بالمختص في الجملة ولا الى غير ذلك مما عرفت الاستغناء عنه وح فلا محيص
عما عليه الاصحاب من ضمان مطلق الذهب والفضة الى اخر ما ذكره ره هذا
غاية ما يحصل منهم في طريق الجمع بينهما والمختار هو ما ذهب اليه الفخر وان
كان يؤل اليه ايضاً وجه صاحب الكفاية الا ان الفرق بينهما ان في هذا الوجه
من الجمع الذي ذكره صاحب الكفاية يعتبر ملاحظة تحليل القضية في كل من
الخبرين الى قضيتين احدهما ايجابي والاخر سلبي وجعل التعارض بين المختلفين
من القضيتين بخلاف الفخر فانه يكفيه في الارجاع ملاحظة الحصر في كل من الخبرين
لمكان اقتضاء الاستثناء ذلك ولا حاجة بناء عليه الى التحليل المزبور وجعل
التعارض في المقام من قبيل النفي والاثبات كاعتق رقبة ولا تعتق كافرة
لا من قبيل اعتق رقبة مؤمنة ومن هنا تعرف ان الاوجه ما فعله الفخر من جهة
انه يكفي ملاحظة الحصر في وجوب رفع اليد عن ظاهر احدهما فان رفع اليد عن الحصر
فيهما وجعله اضافياً بالنسبة الى ما عدا الذهب والفضة من الثياب ونحوه بعيد
في الغاية والتقييد في المطلق لا ريب في كونه اولى من ذلك فلا بد من المصير اليه
بل من هنا تعرف ان ما يظهر من بعضهم من كون المدار في التقييد في مثل اعتق
رقبة لا مؤمنة ايضاً على ملاحظة مفهوم الوصف حتى يحصل التنافي بين القضيتين
بالايجاب والسلب غير وجيه مضافاً الى ان التقييد اجماعي وحجية مفهوم

اعتق رقبة م

واعتق رقبة م

الوصف

الوصف خلافي فيرد النقض كما اورده شيخنا البهائي ره مضافا الى انه لا يتم فيما لو قال الآمر اعتق رقبة واعتق غانما او مباركا فانه لا بد من التقييد في مثله اجماعا مع ان مفهوم اللقب ايضا ليس بحجة عندهم اجماعا ودعوى الحجية في صورة وجود مطلق يصلح مفهوم الوصف واللقب لتقييده كما ترى فظهر ان حمل المطلق على المقيد الذي اجمعوا عليه ليس مبنيا على ملاحظة المفهوم بل يكفي فيه ملاحظة لفظ المنطوقين مع ملاحظة كون الوجوب عينيا المنافي للتعدد الموجب لاخراج احدهما عن ظاهره وكذا الكلام في باب التخصيص فان الوصف من المخصصات اجماعا كما لو قال يجب اكرام العلماء العدول مع ان حجية مفهوم الوصف خلافي ووجه الدفع ان ملاحظة منطوق الوصف يكفي في التخصيص ولا حاجة فيه الى ملاحظة المفهوم ومن هنا لا نحكم بانتفاء الحكم في الفساق جزما بناء على الشك في حجية المفهوم بل نجعله مسكوتا عنه وبالجملة ملخص الكلام وخلاصة المرام انه لما كان مآل ما ذكره الفخر وما ذكره صاحب الكفاية الى شيء واحد وان علم الفرق فنقول ان النسبة بين ما دل على استثناء الذهب والفضة وبين روايتي الدراهم والدنانير بعد جعلهما كرواية واحدة من قبيل العموم من وجه لان التعارض بين العقد الايجابي من الاولى والعقد السلبي من الثانية الا ان الثاني عام والاول مطلق والتقييد اولى من التخصيص وبعبارة اوضح يدور الامر بين رفع اليد عن اطلاق الذهب والفضة ورفع اليد عن ظاهر الحصر في الدراهم والدنانير وتقييدهما اولى اللهم الا ان يقال ان الحصر في كل من روايتي الدراهم والدنانير موهون من حيث اختصاصهما باحدهما فيجب اخراج الآخر عن عمومه فان ذلك يوجب الوهن في الحصر وان لم يكن الا كذلك في مطلق العام ويؤيد ذلك ان تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد فتامل وههنا صور اخرى لا بد من التنبيه على حكمها فنقول منها ما لو ورد عام [...] اثنا لو خصصنا العام بهما لم يبق للعام

اي شيء من الفضة والذهب عموما من وجه لا عموم مطلق منه

هذا اي يدور الامر بين رفع اليد عن اطلاق الذهب والفضة الخ بناء على القول بان الحلي المعرف لا يفيد العموم ولا شيء ابن عامين منه

فرداً اصلاً فانه لا بد ح من طرح احد الخاصين بناء على عدم جواز تخصيص العام
بالكلية وحيث ان طرح احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فلا بد من التوقف
والاجمال كما لو ورد اكرم العلماء ولا تكرم عدولهم ولا تكرم فساقهم وهذا ليس الا
كتخصيص العام بالمجمل مثل اكرم العلماء الا واحداً فكما في تخصيصه بالمجمل يجب
التوقف فكذلك فيما نحن فيه يجب التوقف وبالجملة الحق ان يقال انه اذا كان التعارض
من باب العموم المطلق فان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص
بهما كما تقدم ذكره وان لزم محذور كما في المثال المزبور وفي مثل ما لو ورد اكرم
العلماء وفي آخر يحرم اكرام فساق العلماء وفي آخر يكره اكرام عدول العلماء فح
لا يخصص بهما لانه يلزم من تخصيص العام بهما بقائه بلا مورد بل انما حكم ذلك
كالمتباينين لان مجموع الخاصين مباين للعام ومنها ما لو ورد عامان ثم ورد
خاص يعارضهما من غير ان يكون تعارض بين العامين فح لا بد من تخصيصهما
كما لو ورد في خبر اكرم الشعراء واكرم الفقهاء ولا تكرم زيداً وفرض كون زيد داخلاً
في الشعراء والفقهاء ومنها ما لو ورد خاصان على العام الواحد يكون بينهما عموم
من وجه مثل ما لو ورد اكرم الناس ثم ورد لا تكرم الابيض وكذا لا تكرم الاصولي
فان النسبة بينهما في الموضوع اي الابيض والاصولي عموم من وجه وانما
قلنا في الموضوع اذ لا تعارض بينهما في الحكم فيحكم بوجوب التخصيص بهما معاً فان
هذا ليس الا نظير ما لو كان بين الخاصين التباين كاكرم العلماء ولا تكرم زيداً ولا
تكرم عمرا فالنسبة بينهما في الموضوع اي زيد وعمرو التباين اذ لا تعارض بينهما
في الحكم فكما هنا يجب التخصيص بهما معاً فكذلك فيما نحن فيه ومنها ما لو ورد في خبر
لا تكرم الناس ثم ورد اكرم العلماء ثم ورد يستحب اكرام النحوي فالحكم انه لا بد من
اخراج النحوي عن تحت كل واحد من العام والاعم اعني العلماء والناس ثم تخصيص
الناس بالعلماء هذا تمام الكلام فيما اذا وقع التعارض بين ادلة ثلثة او اربعة
مثلاً سواء كان كل واحد معارضاً للآخر فيحصل تعارضات ثلث او اربع مثلاً

اوكان احدهما معارضا لكل واحد من الاخرين من دون ان يكون تعارض
بين الاخرين من الثلثه فيحصل تعارضان وسوا كان التعارض بينهما او بينها
من باب التباين او العموم من وجه او العموم المطلق المقام الثانى فيما اذا كانت النسبه
بين المتعارضات مختلفة كما لو ورد دليلان متعارضان من باب العموم من
وجه مثل اكرم العلما ولا تكرم الفساق ثم ورد ثالث يعارضهما معا او يعارض
احدهما فيتصور هنا اقسام منها ما يكون الثالث خاصا ونصا بالنسبة الى العام
الاول مثل ما لو فرض انه ورد فى خبر اكرم العلما وفى اخر لا تكرم الفساق وفى اخر
يستحب اكرام عدول العلما فلا بد من تخصيص العام اى العلما به اولا ثم ملاحظة
النسبة بين الدليلين الاولين فينقلب النسبة بينهما بعد التخصيص الى العموم
المطلق وانما قلنا فلا بد من تخصيص العام بالخاص اولا لانه لو لم يجب التخصيص
يلزم طرح احد الادلة الثلثة اما طرح العام فح يكون النسبة بين الخاص ولا
تكرم الفساق العموم المطلق واما طرح الخاص فح يكون النسبة بين العام ولا
تكرم الفساق العموم من وجه واما طرح لا تكرم الفساق فيجب تخصيص العام
بالخاص ومن البين ان التخصيص مستلزم للجمع بين الادلة الثلثه وهو اولى
من الطرح جدا فاذا خصص فيصير النسبة بين العلما الغير العدول ولا تكرم
الفساق العموم المطلق فان قلت ان المقتضى والعنوان فى العلما الغير العدول
ليس بموجود بخلاف الفساق فان المقتضى موجود فيه فليس هذا الا نظير اكرم
العلما ولا تكرم النحويين بالنسبة الى لا تكرم الاصوليين فكما ان المقتضى ليس
بموجود فى اكرم العلما الغير النحويين كما مر انفا فكذلك فيما نحن فيه قلنا ان ما نحن
فيه ليس من ذلك القبيل فان المقتضى فى العلما الغير العدول موجود للقطع
بدخول غير العدول تحت العلما وكونه مرادا
بخلاف ذلك فان دخول غير النحوى فى تحت العلما و
كونه مرادا كان مشكوكا هناك فبالاصل كنا نريد اثبات دخوله تحت العام فتدبر

التباين

والحاصل انه لو فرض وجود عموم وخصوص من وجه وغيره من النسب فيما
بين المتعارضات لابد اولاً من تقديم التخصيص ثم ملاحظة النسبة المغيى الحاصل
من التخصيص مع غيره فتدبر وبالجملة حاصل ما ابق في توجيه انقلاب النسبة
من العموم من وجه الى العموم مط انه اذ عملنا بالخاص اعنى يستحب اكرام عدول
العلماء كان تمام الباقي من اكرم العلماء هو الفساق من العلماء فكان اخص مطلقا
من مطلق الفساق الذي ورد النهي عن اكرامه فيخصصه اذ لولاه فاما ان يعمل
بالخاص ايضا فيلزم الغاء العام الاخر اعنى اكرم العلماء بالكلية او لا يعمل به فيحكم في
العدول من العلماء بوجوب الاكرام عملا بالعام في الجملة فلا يعمل به في مورد
الاجماع فيلزم الغاء الخاص بالكلية من غير الدليل الاخر كان الثاني متعينا
وهذا في الحقيقة راجع الى الترجيح بمرجح الدلالة من حيث اخصية احد العامين
من وجه بالنسبة الى الاخر بعد التخصيص الموجب لانقلاب النسبة فاذا
كان العلاج في تعارض الادلة من قبل انفسها فلا بد من ارتكابه ولا محيص
عنه فلو كان لاحدهما مرجح سندي لا ينظر اليه ولا يقابل مرجح الدلالة فبعد
لزوم ابقاء احد فردي العام اعنى نوع مطلق فساق العلماء تحته لا يبقى شك حتى
يحتاج الى دفعه باصالة الحقيقة المتوقف على احراز العنوان المفقود في
المقام وانت خبير بانه كما لا يكون للعام عنوان في المثال السابق في العلماء غير
الاصوليين فيلزم معاملة النسبة الاخص مط فانها مقتضى العنوان اللفظي فكذا
فيما نحن فيه لا عنوان للعام في الباقي بعد التخصيص الذي هو اخص مط بالنسبة
الى العام الاخر بل العنوان اللفظي فيه يقتضي نسبة العموم من وجه فيتوقف في الفرق
بين عنواني المقامين كما اصر به الاستاد دام ظله محل المناقشة بل اللازم اما ملاحظة
العنوان مط او ملاحظة المراد مط فالقول بالتفصيل بملاحظة احدهما في احد المقامين
والاخر في الاخر مما يصعب الدليل عليه اللهم الا ان يقول بالترجيح العرفي فلا مناقشة
ع ومنها ما يكون الثالث متباينا بالنسبة الى العام الاول كما لو فرض انه ورد في خصوص

اكرم العلماء وفي آخر لا تكرم الفساق وفي آخر يستحب اكرام العلماء فلا بد من ملاحظة
المرجحات مطلقا سواء كان داخلية او خارجية بين المتباينين فان وجد في احدهما
احد من المرجحات فيرجح على الآخر اولا ثم يلاحظ النسبة بين الباقيين
اي بين الراجح والآخر اعني لا تكرم الفساق وان لم يوجد في احد الطرفين
مرجح اصلا فلا بد من التوقف والاجمال ومنها ما يكون للثالث معارضا
لهما معا من باب تعارض العام من وجه كاكرم العلماء ولا تكرم
الفساق ويستحب اكرام الشعراء فلا يلاحظ الترتيب قطعا بل لا بد
من التوقف والرجوع الى المرجحات كما اختلفوا فيه والتحقيق ان
يقال انه اذا كان في المتعارضات ما يقدم على بعض آخر منها اما من
جهة مرجح عند الدلالة كما في النص والظاهر والاظهر او الظاهر قدم ما حقه التقديم
ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات فقد يحصل الترجيح وقد ينقلب
النسبة فلو فرض في المثال المزبور ان الفساق اكثر فردا من العلماء
خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر
من العلماء الفساق منه مرددا بين الوجوب والاستحباب ثم لو فرض
ان الفساق بعد اخراج العلماء اقل فردا من الشعراء اخص الشعراء به فالفاسق
الشاعر غير مستحق للاكرام فلو فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق
اقل موردا من العلماء اخص دليل العلماء بدليله فيحكم بان مادة الاجتماع بين
الكل اعني العالم الشاعر الفاسق مستحب الاكرام ولو فرض انه ورد اكرم
العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلماء بعدولهم
فيصير اخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم والوجه في ذلك بين
لانه لولا الترتيب في العلاج لزم الغاء النص او الظاهر في المثال وعلى ما ذكرنا يقاس ما لو وجد
مرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض ومنها ما يكون للثالث معارضا لاحدهما من باب العموم [2]
كما لو فرض انه ورد في خبر اكرم العلماء وفي آخر لا تكرم الفساق وفي آخر يستحب اكرام

[2] من وجه دون الآخر

الجهال فانّ الاخير يعارض الثاني من وجه ولا معارضة بينه وبين الاول لوقوع التباين بين موضوعيهما كما لا يخفى والحكم فيه انّه عدم ملاحظة الترتيب بل يجب التوقف او الرجوع الى المرجّح كما اختلفوا فيه المقام الثالث في بيان ما لو ورد دليلان متعارضان من باب التباين كما لو دل احدهما على وجوب اكرام العلماء والآخر على حرمة اكرامهم ثم ورد ثالث يعارضهما او احدهما فيتصوّر هنا اقسام منها ما يكون الثالث معارضا لهما على سبيل التباين كما لو فرض انّه يدل على استحباب اكرامهم في مثال المتقدم فالتحقيق انّ الحكم ح هو الرجوع الى المرجحات فمع نظر المجتهد اي الثلثة كان راجحا اخذ به ومنها ما يكون الثالث معارضا لهما معارضة العموم من وجه كما لو فرض انّ الثالث مشتمل على الحكم باستحباب اكرام كل ابيض فانّ نسبة الابيض مع العلماء عموم من وجه والتحقيق انّ الحكم في مثله لزوم ملاحظة المرجحات فان وجد رجحان لاحد المتباينين بالنسبة الى الآخر فيأخذ به ثم يلاحظ تعارضه مع الثالث الذي فرض كونه اعم منه من وجه فيأخذ بالاقوى منهما دلالة وان لم يكن اقوى فيتوقف بناء على المختار من لزوم التوقف عند تعارض العامين من وجه عند عدم قوة لاحدهما من حيث الدلالة وان وجد الرجحان السندي واما بناء على الرجوع الى المرجحات السندية كما في المتباينين كليا فالامر اظهر لانّ الحكم ح يصير كما في تعارض المتباينات من حيث لزوم ملاحظة المرجحات فيما بينها من اول الامر ومنها ما يكون الثالث معارضا مع احدهما خاصة بالعموم من وجه كما لو فرض انّه دل على وجوب اكرام الابيض في مفروض المثال المتقدم فانّه ح يعارض مع الخبر الناهي عن اكرام العلماء بالعموم من وجه ولا يعارض الخبر الآمر بلزوم الاكرام بل هما متعاضدان والتحقيق انّ الحكم ح تخصيص الخبر الناهي عن الاكرام بما دل على الامر باكرام الابيض لمكان التعاضد مع الخبر الآمر بلزوم اكرام العلماء وهو يوجب الرجحان والقوة فيكون مفاد الناهي عن الاكرام النهي عن اكرام ما

عل رجح اخذ به

عمومه عباة بعد اكرم العلما لا اكرام العلما منه

اعنی الابیض من العلما فینقلب النسبة بینه و بین الخبر الامر باکرام العلما
من التباین الی العموم و الخصوص المط ولازمه تخصیص الخبر الامر ایض فیکون
مفاده وجوب اکرام الابیض من العلما ومنها ما یکون الثالث معارضا لهما
بالعموم و الخصوص کما لو فرض انه ورد فی خبر اکرم العلما وفی اخر لا تکرم العلما
وفی ثالث یستحب اکرام خصوص الفقها فلا بد من تقدیمه علیهما وتخصیصهما
به ثم التعارض بینهما بعد التخصیص بحاله فلا بد من الرجوع الی المرجحات ومنها ما
یکون الثالث مع احدهما کذلک کما لو فرض فی المثال المتقدم انه دل علی وجوب
اکرام خصوص الاصولی فالتحقیق ان الحکم ح تخصیص قوله لا تکرم العلما
فیکون مورد النهی اکرام الفقها فینقلب النسبة بین الاولین الی العموم و
الخصوص المط فلا بد من تخصیص الامر باکرامهم علی الاصولیین لما تقدم من
القاعدة المذکورة وهی وجوب تقدیم التخصیص اولا ثم ملاحظة نسبة المخصص
مع غیره ولا یرد هنا ایض ان التخصیص شرطه احراز العام اولا لانه کالموضوع بالنسبة
الیه وهنا لیس بحجة لکان ابتلاء العام الذی یراد تخصیصه بالمعارض لتباین
فلعل معارضه ارجح فاللازم اولا ملاحظة الترجیح بینهما فان لم یوجد ترجیح ما
ینافی الخاص علی ما یوافقه فیصار الی التخصیص لما علم من السابق من
ان المدار فی امثال ذلک علی العرف ولا ریب فی ان العرف یجعل الخاص کاشفا
ومبینا للمدلول العام الذی ینافیه سواء فرض ابتلائه بالمعارض او عدم ابتلائه
وبالجملة کما ان المخصص لو فرض اتصاله لا ینبغی الریب فیما ذکرناه فکذا الحال
لو فرض انفصاله بحکم العرف ثم انه قد ذکرنا سابقا ان المدار فی الترجیح الدلالی
علی تقدیم النص علی الظاهر والاظهر علی الظاهر وان الترجیح الدلالی مقدم
علی الترجیح السندی وجهة الصدوری وانه لا تعارض بین النص والظاهر
فان الامر دائر فیهما بین اخذ اصالة الحقیقة فی الظاهر وطرح سند النص و بین جعل
الامر بالعکس ومن البین ان رفع الید عن اصالة الحقیقة فی الظاهر اولی

عه ای اخذ سند النص ورفع الید عن اصالة الحقیقة فی الظاهر متقدم علیه

من طرح

من طرح سند النصّ وقد تقدّم انّ بين الظاهر والنصّ لا تعارض اصلاً بل انّما هما
امّا من قبيل الوارد والمورود او من قبيل الحاكم والمحكوم هذا في النصّ والظاهر و
امّا ما كان من باب قوّة الظهور ورجحانه عرفاً كما في التعارض بين الظاهر والاظهر فلا
ريب في انّ حقيقة المعارضة كحقيقة الترجيح فيه موجودة امّا الاوّل فلانّ المفروض
دوران الامر بين اصالة الحقيقة في هذا او في ذلك وكون احدهما قرينة على الآخر
الآخر فاذا صارت المعارضة بين المتماثلين كانا من حقيقة المتعارضين وليس معنى
المعارضة الّا المقابلة بما هو من نوعه وامّا الثاني فلانّ بناء العرف على التصرف
في الظاهر مهما امكن وابقاء الاظهر على ظاهره وكون ارادة المعنى المجازي في الظاهر
اظهر واقرب منه في الاظهر فيجعلون ظهوره قرينة بعد اعمال اصل الحقيقة فيه
على التصرف في الظاهر دون العكس وذلك مثل التصرف في قولك اسد يرمي
وان امكن التصرف في يرمي ايضاً بارادة اثارة الغبار منه كما يمكن ارادة الاجم من الحمار
من جهة انّه مثلها الّا انّه بعيد في نظر اهل المحاورات بالنسبة الى التصرف في
اسد وان كان لذلك ايضاً وجه مثل غلبة الاستعمال والوقوع وشدّة العلاقة
واستيناس الذهن وبالجملة في مسئلة الظاهر والاظهر الحقّ وقوع التعارض بينهما
فانّ اصالة الحقيقة في الظاهر معارضة باصالة الحقيقة في الاظهر فيقدّم الاظهر
على الظاهر عرفاً فانّ مسئلة ترجيح الاظهر على الظاهر عند معارضتهما في الحقيقة
راجعة الى القاعدة المقرّرة من انّه اذا تعذّرت الحقيقة فاقرب المجازات متعيّن فانّ
لهذه القاعدة موارد ثلثة احدها ما اذا كان في لفظ واحد كما في لفظ اسد
فانّه اذا علم انّ المعنى الحقيقي اعني الحيوان المفترس ليس مراداً منه بل المراد منه
معناه المجازي لكن شكّ في انّ المراد منه هو الرجل الشجاع او الرجل الابخر فاقرب
المجازات وهو الرجل الشجاع متعيّن ثانيها ما اذا كان في اللفظين لكن في كلام
واحد كما في رأيت اسداً يرمي فانّه اذا شكّ في انّه هل المراد من الاسد معناه الحقيقي
ومن يرمي معناه المجازي وهو رمي الاسد التراب على رأسه او بالعكس بان يشكّ في انّ

المراد

المراد من يرمي معناه الحقيقي ومن الاسد معناه المجازي فاقرب المجازات وهو ارادة
الرجل الشجاع من الاسد متعين ثالثها ما اذا كان في كلامين في لفظين
كما فيما نحن فيه من دوران الامر بين التصرف في الظاهر او الاظهر فانه اذا تعذرت
الحقيقة على وجه الاجمال في الكلامين المشتملين عليهما فاقرب المجازين هو التصرف
في الظاهر كما في اغتسل وينبغي فحمل اقرب المجازات وهو ارادة الاظهر متعين ثم ان
ما يؤيد ما ذكرنا من ان الحق وقوع التعارض بين الظاهر والاظهر هو انهما ليسا
من قبيل المزيل والمزال لان الشك في احدهما ليس مسببا عن الشك في الاخر كما
في المزيل والمزال بل الشك فيهما مسبب عن الشك في الثالث وهو المراد اي مراد
المتكلم فيحصل التعارض بينهما والنسبة بينهما اي بين الظاهر والاظهر وبعبارة اخرى
النسبة بين مسئلة تعارض الدليلين المشتمل على المرجحات الدلالية وبين مسئلة
تعارض الاحوال عموم من وجه فمادة الافتراق من طرف تعارض الاحوال اثنان
الاول ان تعارض الاحوال اعم منه من حيث وقوعه بين الدليلين والدليل الواحد
كما في اللفظ الواحد اذا قطع بعدم ارادة معناه الحقيقي ودار الامر بين التخصيص والمجاز
مثلا الثاني ان تعارض الاحوال لا يصدق على النوع الواحد كتعارض المجازين
مثلا بل انما يكون بين النوعين كالمجاز والنسخ مثلا ومادة الافتراق من طرف
تعارض الادلة انه اعم من تعارض الاحوال من حيث وقوعه بين النوع الواحد كالمجاز
مع مثله مثلا وبين النوعين كالمجاز مع التخصيص مثلا ومادة الاجتماع كما
اذا تعارض الدليلان ودار الامر بين التخصيص والنسخ مثلا وكان احدهما اظهر
من الاخر فكما انه يصدق عليه تعارض الدليلين يصدق عليه تعارض الاحوال ايضا وبعبارة
اوضح اجتماعهما فيما اذا حصل التعارض بين الدليلين مع امكان رفع المعارضة
بارتكاب التصرف في احدهما بنوع يخالف نوع التصرف في الاخر كما اذا دار الامر بين
التخصيص والتجوز ونحوهما من الانواع المختلفة وافتراق الاول عن الثاني تعارض
الظاهر مع الاظهر حيث لا يكون التصرف فيهما الا بخصوص نوع المجاز المردد بينهما

وافتراق الثانية عن الاولى فيما اذا علم المراد من اللفظ الواحد ودار الامر مثلا بين كونه على وجه النقل والاشتراك والمجاز بل في كل ما دار الامر بين النقل والاشتراك فتبيّن مما ذكرنا انّ تعارض الادلة وتعارض الاحوال كلاهما مندرجان تحت قاعدة اذا تعذّرت الحقيقة فاقرب المجازات متعيّن ثمّ اعلم انه اذا لم يكن بين الظاهر والنصّ تعارض كما مرّ اذ بل التعارض انما هو مختصّ بالظاهر والاظهر فينحصر الترجيح الدلالي في الظاهر والاظهر فيقدّم الاظهر على الظاهر ثمّ انّ الترجيحات الدلالية تارة تكون شخصية كما اذا دار الامر بين فردين من نوع واحد مثل التخصيصين او التقييدين او المجازين ونحو ذلك وهذه مختلفة باختلاف خصوصيات المقامات فكانت غير منضبطة فلا ينبغي التكلم فيها واخرى تكون نوعية ولا باس للتعرض هنا بصورها اي صور تعارض الاحوال وبيان جملة من احكامه فنقول

المقام الخامس

في بيان تعارض الاحوال من الاشتراك والمجاز والنقل والتقييد والتخصيص والاضمار والنسخ فاذا استعمل اللفظ في معنى وعلم المراد منه فيحمل على المراد سواء كان حقيقة او مجازا واذا لم يعلم فان كان المعنى واحدا فالظاهر انه ايضا يحمل عليه وان تعدد المعاني وشك في المراد منها فح يلاحظ للفظ هذه الاحوال السبعة المزبورة ولا يحمل على احدها الا بدليل فان اقتضى الدليل بعضا منها فلا كلام في حمله عليه ان اقتضى على سبيل التعيين والا بان اقتضى لا بعينه فهذا يسمونه بتعارض الاحوال والتعارض يصير بين الحالتين من السبعة فصاعدا والمقصود بيان الحالتين والزايد يعلم منه وصور التعارض بين الحالتين بحسب الاحتمال العقلي ومجرد الفرض اثنان واربعون حاصلة من ضرب السبعة في الستة مع قطع النظر عن المكررات لكن بعد حذف المكررات صور التعارض احدى وعشرون وذلك بان نفرض الاشتراك مع الستة الاخر يصير ستة لانّ المشترك مع المشترك يصير مكررا لا يجوز فليسقط واحد والمجاز مع الخمسة الاخر يصير خمسة لانّ المجاز مع المجاز ايضا يصير مكررا فيسقط اثنان لانه قد فرضنا المجاز مع الاشتراك سابقا فلو فرضناه ايضا يصير تكرارا والنقل مع الاربعة الاخر يصير اربعة و

والتقييد مع الثلثة الاخر يصير ثلثة والتخصيص مع الاثنين الباقيين يصير اثنين
والاضمار مع النسخ يصير واحدا فالجميع واحد وعشرون والاحد عشر من الواحد و
العشرين في بيان تشخيص الوضع وهو الستة الحاصلة من فرض الاشتراك مع الستة
الاخر والخمسة الحاصلة من فرض النقل مع البواقي والعشرة الباقية في بيان المراد
بل النقل والاشتراك ايضا وان كان الشك فيهما في الحقيقة شكا في المدلول الا ان
المراد الذي هو محل الكلام الا انه قد يرجع الى الشك في المراد ايضا كما في مثل لفظ
الصلوة في قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة على ما سنذكره ونبينه اذا علمت هذا
فاعلم انه لا بد من التنبيه على حكم جملة من هذه الصور وهي صور تعارض الاحوال فنقول
انه يقع الكلام هنا في موارد الاول في بيان ما اذا دار الامر بين الاشتراك والنقل
كما في قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة مشتركا
بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوي
الغير المشترط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشترط بها فيكون مجملا
لتساوي الاحتمالين ويحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا الى المعنى الشرعي
فيجب الطهارة في الطواف قضاء لحق المشابهة فعلى الاول لا يحكم بوجوب الطهارة
للطواف تمسكا بالرواية المزبورة لان المفروض اشتراك لفظ الصلوة بين
الدعاء الذي هو المعنى الاصلي والمعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة و
على ارادة المعنى اللغوي لا يدل الرواية على وجوب الطهارة في الطواف وعلى ارادة
المعنى الثاني تدل عليه فمع الشك الاصل برائة الذمة بناء على التحقيق من
جريان الاصل في الشك في الشرطية والجزئية وعلى الثاني اي النقل الى المعنى
الشرعي يحكم بوجوب الطهارة قضاء لحق عموم التشبيه فاختلف الاصوليون فيه
على قولين الاول ان الاشتراك اولى كما عن العلامة في النهاية وحكي عن بعض
ايضا الثاني ان النقل اولى كما صرح العلامة في التهذيب وحكي عن غير واحد من
الاصوليين وقيل هذا القول اي ترجيح النقل على الاشتراك لا يخلو عن قوة

المصير المعظم اليه ولا مجال لدعوى اغلبيته واما دعوى غلبة الاشتراك فضعيف
جدا ويمكن ان يق ان التحقيق انه لا يبعد اختيار التوقف لعدم العلم بحصول
الغلبة المعتد بها في احدهما بالنسبة الى الآخر فان مصير المعظم على تقدير تحققه
لم يعلم كفايته في الترجيح بعد العلم بان المناط على الظهور العرفي في امثال ذلك
الناشي عن حصول الغلبة في احد الجانبين بالنسبة الى الآخر والمفروض كونه
محل الشك اللهم الا ان يق بانه يحصل بواسطة مصير المعظم الظن بالفهم
العرفي او بحصول الغلبة والمدار في باب الالفاظ على الظنون المطلقة لا الظنون
المخصوصة فيرجح النقل على الاشتراك فان قلت قد انكر كثير من المحققين
النقل دون الاشتراك فيكون هو اولى بالترجيح قلت لا نسلم ان مجرد ذلك
يفيد الاولوية سلمنا ولكن نقول ان اريد ان اكثر المحققين انكروا مطلق النقل
فممنوع بل الظاهر اتفاق المحققين على وجود النقل في الجملة وليس كذلك الاشتراك
فان المانع من وجوده موجود فاذا يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل وان اريد
ان اكثر المحققين انكروا النقل في لفظ الصلوة المفروض في المثال في زمان
الشارع فممنوع ايض بل الظاهر مصير اكثرهم الى ثبوته سلمنا ولكن نقول لم يجد قائلا
باشتراك اللفظ المذكور بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي في زمن الشارع سلمنا
لكن غاية ما يلزمه ترجيح الاشتراك في خصوص المثال وهو لا يفيد العلم كليا
لا يق انه لا قائل بالفصل بين المثال وغيره فان كل من يرجح الاشتراك هنا رجحه
مط لانا نقول ذلك غير معلوم ومع ذلك فهو معارض بصورة مصير اكثر المحققين
الى النقل دون الاشتراك كما في لفظ الصلوة في زمن المتشرعة فان الاكثر صاروا
الى نقله الى المعنى الشرعي في هذا الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح
النقل ح ولا قائل بالفصل وحيث ثبت المعارضة وجب الترجيح ومن الظاهر
البين ان الترجيح مع الاخير فان قلت النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول ولا
كذلك المشترك فهو يوافق الاصل لانه يبقى الوضع الاول والنقل يخالفه ولا شك ان

ما يوافق الاصول اولى مما يخالفه قلت لا نسلم افادة ذلك الاولوية ومع ذلك
فهو معارض بتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة دون النقل لان وجود
القرينة خلاف الاصل فتدبر فان قلت المشترك مع عدم القرينة يتوقف فيه و
يؤخذ بالاحتياط ومعها لا يثبت المقصود ولا كذلك النقل فانه مع عدم القرينة
يحمل على المعنى الاولى بتوهم عدم النقل فالاول اولى قلت ذلك لا يفيد الاولوية
ومع ذلك فالاشتراك مع عدم القرينة يلزمه الاجمال وليس النقل كذلك فانه لا اجمال
فيه ومن الواضح ان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكر وبالجملة ان خلاصة ما يمكن ان
يستدل على اولوية النقل هو ان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت
الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود بخلاف المنقول فانه
متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة فهو
يفهم دائما منه من غير اجمال فكان اولى فان قلت قد يحصل مفاسد الاشتراك
في النقل فينضم الى مفاسده الاصلية مفاسد اخر وذلك فيما اذا توهم الاشتراك
ولا عكس قلت ان افادة ذلك الاولوية اولا ثم ومع ذلك فيمنع العكس ثانيا ثم
احتج القائلون باولوية الاشتراك بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من
المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك
لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه قبيح ولو كانت مساوية
لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم
من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد
واضعيه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا
للواضعين بالذات بل بالعرض وح لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على
قليلها ولا الترجيح من غير مرجح المورد الثاني بيان ما اذا تعارض التخصيص والنسخ
ودار الامر بينهما كما اذا قال لا تكرم زيدا العالم ثم قال بعد مدة اكرم العلماء فانه
يحتمل ان يكون قوله الاخير ناسخا للقول الاول ويحتمل ان يكون مخصصا له وبيانا

ذلك

ذلك انه اذا علم تاخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على زمان العمل به تعين
ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان جهل
او علم تاخره عنه تعارض العموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب
جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد و
الاقوى ترجيح التخصيص على النسخ وفاقا للمحقق والعلامة وقال به ايضا
فخر الدين والشافعي وابو الحسين البصري في مثل ما اذا ورد عن الرسول
خبران وهما كالمتباينين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور
من الخيل زكوة وعلم تاخر العام فينبغي العمل على الخاص يعني العمل بالعام
فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وقيل بل يرجح النسخ وهو المحكي
عن الشيخ وعن ظاهر كلام علم الهدى وعن ظاهر كلام ابي المكارم ابن زهرة
ومنهم من توقف لنا اولا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لغلبته وندرة
النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصصة وقل من
الاحكام ما هي منسوخة فيتعين الحمل عليه وبعبارة اخرى ان التخصيص اغلب
من النسخ فيكون اولى منه اما الاول فظاهر كما هو المحكي ايضا عن صريح المعالم
والفوائد والمختصر وغيرها واما الثاني فلانه اذا كان اغلب يكون مظنونا
لانه اذا كان اغلب واكثر فالالحاق بالاغلب اغلب على الظن كمن دخل مدينة
اغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه فيجب الاخذ به
فان قلت لا نسلم ان التخصيص اغلب مطلقا بل قد يكون النسخ اغلب كما في المثال
الاول ولذا يفهم منه عرفا النسخ ولكن لا نسلم حجية الظن المستفاد من
الغلبة في المقام كما يظهر من بعض المحققين قلت عدم تسليم ذلك لا وجه و
الفهم العرفي المدعى ثم مع انا نقول كل من قدم التخصيص قدمه مطلقا و
لم يفصل فالتفصيل خرق للاجماع المركب ومعارضة هذا بمثله لو سلمت
مدفوع بان الترجيح مع الاول لمصير المعظم اليه فتدبر واما منع حجية الظن الحاصل

من الغلبة

من الغلبة ففي غاية الضعف كما لا يخفى فان قلت النسخ قسم من التخصيص فلا معنى للحكم بمرجوحيته كما اشار اليه في النهاية على ما حكي فقال انه على تقدير تاخير العام عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لا العام للخاص وقد عمل به اولا وكان التخصيص في زمانه وليس التخصيص في اعتبار العام اولى من التخصيص في زمان الخاص قلت يدفع هذا ما اشار اليه في المعالم في مقام رفع ما نقلناه عن محكي النهاية فقال ضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ على التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكاره ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص لا يقتضي المساواة في الشيوع والكثرة الى حد يقبل معه ما من عام الا وقد خص وثانيا ان التخصيص رفع للامر الغير الثابت والنسخ رفع للامر الثابت فيترجح احتمال الاول عليه ويرد عليه ان الاعتبار ان كان بالظاهر فلا ريب ان كلا من النسخ والتخصيص رفع حيث انهما يرفعان ما ثبت في الظاهر من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص وللازمان كما في النسخ وان كان بالنسبة الى الواقع فظاهر ان كليهما رفع للامر الغير الثابت فيه من التناول لجميع الافراد او الازمان لظهور ان الحكم غير ثابت فيهما واقعا والا لزم البداء ويمكن دفعه على الاول بان العام المتاخر لا ظهور له في العموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فانه حين وروده لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة وعلى الثاني بان النسخ رفع للحكم الثابت واقعا ضرورة ثبوته كذلك قبله وان كان ثبوته بحسب من النسخ مبنيا على الظاهر او يلتزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطلقا ورفعه بالنسخ لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الالزامية الالهية وثالثا ان في التخصيص جمعا بين الدليلين وفي النسخ اهمالا لاحدهما ولا ريب ان الجمع اولى من الاهمال وفيه نظر لانه يرد عليه انا لا نسلم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بمعنى الغائه راسا وانما يوجب اهمال عمومه للزمن المتاخر وهذا

نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد يلزم التخصيص
سـ

حاصل

حاصل في التخصيص ايضا وبالجملة اذا دار الامر بين التخصيص او النسخ وهو المعتبر عندنا
اذا دار الامر بين طرح عموم العام في افراده الاعيانية وطرح عموم الخاص في افراده
الازمانية سواء استفدنا عموم الازمان الذي قد يقال انه بقول مطلق من الظهور
اللفظي من الاطلاق او غيره مثل ابدا او دائما او كل وقت او كل يوم ونحو ذلك ولا
ريب في رجحان التخصيص من جهة كثرته وشيوعه ووهن العام في افراده بالنسبة
الى ظهور الخاص في ازمانه الا ان الاشكال في منشأ هذا الظهور وانه هل هو اللفظ
او غلبة تابيد الاحكام واتصافها بالدوام وندرة النسخ في شريعة خير الانام صلى الله
عليه واله او ما دل على بقاء الحلال والحرام الى يوم القيام وان قيل انه ظاهر في بقاء
اصل الشرع وعدم نسخه لا ما هو من لوازمه من الاحكام وان لازم تشريع الشرع
وجعل الاحكام هو الدوام وان كان محل التامل والكلام توضيح ما اشرنا اليه
انه ربما يستدل على رجحان التخصيص بقولهم عليهم السلام حلال محمد صلى الله عليه
واله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة ويرد عليه ان الظاهر
سوقه لبيان استمرار احكام شريعة محمد صلى الله عليه واله نوعا من جانب الله
تعالى الى يوم القيمة لا لبيان استمرار احكامه الشخصية الا ما خرج بالدليل
فالمراد ان حلاله حلال من قبل الله تعالى الى يوم القيمة لا ان الحلال من
قبله حلال الى يوم القيمة حتى يكون المراد استمراره وعلى كل حال فلا ريب
في تقديم التخصيص على النسخ من جهة غلبته وشيوعه وكثرته ووهن دلالة
العام على العموم الافرادي وقوة دلالة الخاص على العموم الازماني تابى
شبب يكون مع ان النسخ في الشريعة في غاية الندرة وقد يتوهم ان من امثلته
اوفوا بالعقود بالنسبة الى العقد المسبوق باللزوم الملحوق بالجواز بسبب من
اسباب الخيار مثلا فانه يدور الامر فيه بين تخصيص العقود بغير ما فيه
الخيار فيكون التصرف في لفظ العقود او نسخ اللزوم عند عروض اسباب
الجواز فيكون التصرف في اوفوا وهو ضروري الفساد فان عروض الجواز بالاسباب

الشرعية ليس من نسخ حكم الله الكلي في اصل الشريعة بل الحكم الكلي في نفس
الامر انما ثبت لموضوع العقد في حال على وجه اللزوم وفي اخر على وجه الجواز
فكان تغير الحكم من جهة تغير موضوعه وهو العقد المشتمل على مانع اللزوم مرة
الخالي عنه اخرى فكان ذلك من قبيل بلوغ غايات الاحكام مثل حضور المغرب في
رفع وجوب الصوم ونحوه وكان ذلك لا يعد من النسخ حقيقة فكذلك العقد اللازم
الذي عرضه سبب الجواز نعم لو كان حكم عقد من العقود قبل شرعا او بعده هو اللزوم
ثم صار حكم موضوع ذلك العقد بعينه هو الجواز من غير اختلاف وتغير فيه
بعروض الاحوال المختلفة كان ذلك نسخا وبعبارة اخرى واضحة النسخ رفع الحكم
الكلي على ما هو عليه لموضوع خاص لم يتغير بوجه من الوجوه الا من جهة اختلاف
الزمان فقط كما اذا ثبت نجاسة الخمر في الزمان اللاحق بعد الحكم بطهارته في الزمان
السابق مع عدم تقييد وتغير في موضوع الخمر سواء كان خمرا خاصا عرضه حكمان
مختلفان او خمرا جديدا غير مسبوق بالطهارة كما هو حال العقود الجديدة واما رفع الحكم
الناشئ من اختلاف احوال الموضوع كالصفة والحال والموانع لا من جهة خصوص
الزمان فلا يكون نسخا وبالجملة معرفة حقيقة النسخ موكولة على محله وانما الكلام
هنا في انه مرجوح بالنسبة الى التخصيص سواء استفيد دوام الحكم من الظهور
اللفظي الناشئ من الاطلاق او من التصريح بالدوام والتأبيد او من الغلبة او من
الاستصحاب او اخبار ولاة الاحكام او عدم بيان التوقيت والسكوت عنه النظام
في الدوام او نفس التشريع والجعل وقرار الاحكام فان شان الولاة والحكام بالنسبة
الى من تحت ايديهم اذا كانوا بصدد قرار الاحكام وتوظيف وظايف رعيتهم بعضهم
ابقاء ما جعلوه وقرار ما استنوه بحيث لا يرد من قبلهم ما يدل على النسخ والتبديل بل
لو كان قرار الحكم في يوم على كذا وفي اخر على خلافه لم يكن خارجا عن شان القرار
ومنافيا لما هو لازم ماهيته من الدوام فان هذا التفصيل ايضا نوع من القرار و
الجعل شانه ان يبقى على هذا الوجه من التغير وهذا الوجه لا يبعد عنده من لاحظ

طريقة اهل الجدل واستقراء موارد القرار من اهاليه من الحكام والولاة الا
لحي عن تامل حجة القول بالنسخ وجوه الاول ان من قال اقتل زيدا ثم قال
لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى اخر الافراد
فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته والجواب عن ذلك منع
عموم المنزلة والتساوي في جميع الاحكام فان افتراقهما بالاجمال والتفصيل
يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان التخصيص للعام مبين
له فلا يصح تقديمه عليه والجواب ان تقدمه عليه ذاتا لا غبار عليه وانما
الممتنع تقدمه بصفة البيانية وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف
التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام الثالث ما نقل عن ابن عباس من قوله
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير
تسليمه لا نسلم صحة التمسك به اذ لا تعويل عندنا على مقالة ابن عباس وحده
وبعد التنزل يتنزل كلامه على الصور التي لا يحتمل التخصيص الرابع كما ان الخاص المتاخر
يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متاخرا فكذلك العام المتاخر يبطل حكم
الخاص المتقدم لكونه ايضا منافيا متاخرا وهو معنى نسخه له والجواب ان ابطال
الخاص لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا متاخرا بل لذلك مع قوة دلالته
وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله لادائه الى الغاء الخاص راسا وشيء
منهما غير متحقق في العام المتاخر المورد الثالث في بيان ما اذا تعارض التخصيص
والمجاز ودار الامر بينهما مثل ما لو ورد لا يجب اكرام الطوال واكرم زيدا الطويل فانه
لا يجوز العمل بظاهرهما للتنافي بينهما فيجب ارتكاب التاويل في احدهما وذلك يمكن باحد
وجهين احدهما تخصيص الطوال بغير زيد الطويل المامور باكرامه وثانيهما
حمل قوله اكرم على الاستحباب الذي هو معنى مجازي للامر ومثل قوله عليه السلام
احتط لدينك فان الامر دائر بين حمل الامر على الندب وتخصيص الاحتياط
بالشك في المكلف به ومثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فان الامر دائر بين ان

يكون

يكون المراد الحقيقة وخص منه اهل الذمة او يكون المراد بالمشركين من عدا
اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل والحق تقديم التخصيص
وفاقا للعلامة في التهذيب كما هو المشهور بين الاصوليين ايضا وربما نسب الى
صاحب المعالم ظهور المخالفة والتوقف من كلامه في الترجيح وهو ضعيف
جدا بل التحقيق ما ذكرنا والدليل على ذلك من وجوه الاول ان ذلك مما جرت
به عادة اهل اللسان كما لا يخفى فيجب الاخذ به لظهور اتفاق اهل الاسلام على
اعتبار ما جرت به عادتهم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه الثاني ان الظاهر اتفاق اصحابنا كما هو غير مخفي على من تتبع طريقتهم
في مقام الاستدلال وهو حجة لان اقل ما يحصل منه الظن بصحة المتفق
عليه وهو حجة في نحو هذه المسائل مع انا ندعي حصول العلم منه بذلك
الثالث ان التخصيص اغلب من المجاز فيجب ترجيحه اما الاول فظاهر كما
يشعر به اشتهار قولهم حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص ويؤيده ان
التخصيص اتم فائدة دون المجاز وكلما هو كذلك فهو الغالب اما الثاني فلان
ارباب اللغة لا يتركون ما هو اتم فائدة غالبا اما الاول فلوجوه منها ان اللفظ
عند التخصيص يبقى معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد لا كذلك
المجاز اذ تصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا تنهض لتعيين المراد فيحصل
الاجمال ومنها ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة دونه كذا قيل ومنها ان
المقصود يحصل على تقديري وجود القرينة الدالة عليه وعدمه اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من
اللفظ وغيره بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل
اللفظ على حقيقته التي قد لا يكون مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه
مقصودا واما الثاني فلما ثبت من لزوم الاخذ بالغالب وقد اشتهر بين
الاصوليين ان المشكوك فيه يلحق بما هو الغالب فان قلت ان التخصيص نوع من

المجاز فكيف يترجح على مثله قلنا لا ضير في ذلك اذ مجرد الاشتراك في التسمية لا يمنع من
الترجيح بل يجب المصير اليه لو قام دليل عليه كما نبهنا عليه هنا واعلم انه قد يرد المناقشة
على قولنا ان التخصيص اغلب من المجاز بان المجاز ايضا كثير جدا حتى قال بعضهم ان اغلب
اللغة مجازات فلا بد من اثبات الندرة حتى ينفع الغلبة والجواب ان الكلام في الاستعمالات
ولا ريب ان العمومات المخصصة واستعمال العام في الخاص كثير بل قد يدعى ان الالفاظ
التي ادعي عمومها مشترك بينه وبين الخصوص بل قد يقال انه حقيقة في الخصوص
كما انه لا شبهة في ان الاستعمالات المجازية قليلة نادرة هذا هو الحال فيما اذا دار
الامر بين المجاز والتخصيص اولا ولو خص العام ثم دار الامر بين المجاز والتخصيص
ثانيا فيشكل الامر في تقديم التخصيص لمنع الغلبة بالنسبة اليه والتحقيق ان
يقال ان ظاهر قولهم ما من عام الا وقد خص ان التخصيص بالنوع اكثر فيشمل الغلبة
المذكورة على هذا المقام ايضا فتم ثم اعلم انه اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه
اكثر افراد العام ويبقى الاقل منها فلا اشكال في رجحان المجاز المتعارف عليه
اما على القول بعدم جواز تخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح واما
على القول بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز في غاية القلة بل لا
يكاد يوجد وقد ذكرنا ان الاخذ بما هو الاغلب عند التعارض متعين فان قلت
ان كل من قدم التخصيص على المجاز قدمه مطلقا ولم يفصل وهذا التفصيل خرق للاجماع
المركب قلنا ان هذا ممنوع بل الظاهر ايضا من قول الجماعة باولوية التخصيص الى الغالب منه
وهو غير محل البحث كما لا يخفى بقي هنا شئ لا بد من التنبيه عليه وهو انه ربما يدور
الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق وحمل اللفظ على ابعد مجازاته كما في قوله
صلى الله عليه لا صلوة الا بطهور فانه ان حملنا قوله صلى الله عليه واله لا صلوة
على عموم الاستغراق وجب الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز بعيد بالنسبة الى نفي
الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفي الصحة لان صلوة الميت على تقدير كون الصلوة
حقيقة فيها كما هو التحقيق وصلوة فاقد الطهورين على تقدير صحتها يصحان من دون

طهور

فتدبر انه اذا كان التخصيص بالنوع اكثر من المجاز على ما اعترف به المصنف ايضا وهل الاشكال وعليه يندفع الاشكال فلا يكون وقع هذا الجواب لان المدار على ملاحظة النوع لا على ملاحظة خصوصيات المجازات والتخصيصات اللهم الا ان يقال ان المناط في الترجيح في هذا الباب على حصول الظن الشخصي لا النوعي كما هو الظاهر ومن المعلوم انه يحصل من استعمال العمومات في اكثر الافراد دون الفرد القليل الظن الشخصي فضلا عن النوعي بانه اريد في العام المذكور على المجاز دون التخصيص فتعين الانصاف بحمله حقيقيا بالفرد النادر المقام منه

في كون اطلاق الصلوة على صلوة الميت حقيقة بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فكذا ان الصحة

طهور وان حملناه على نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي الحقيقة وجب تخصيص العام كما عرفت وح فهل يجب ترجيح التخصيص والحمل على ابعد المجازات فيه اشكال والتوقف في المقام مجال لانهما محذور وان تعارضا ولم يظهر دليل على رجحان احدهما على الاخر فلا بد من التوقف وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى نعم قد يقال المستفاد من طريقة القوم ترجيح التخصيص ايضا وكون ارتكاب الحمل على ابعد المجازات بمنزلة ارتكاب اصل المجاز وفيه اشكال فان القدر المسلم من طريقة القوم هو ترجيح التخصيص على الحمل على ابعد المجازات اذا كان العام قد خص في غير محل التعارض ولا يبعد ح في الترجيح المذكور لدوران الامر بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل المعارض له على اقرب مجازاته والظاهر ترجيح الاخر لان تطرق التاويل في العام اكثر واما اذا كان العام لم يخص في غير محل التعارض فتلك الدعوى ممنوعة واذا بلغ التخصيص حدا لخرج معه اكثر افراد العام فالظاهر ترجيح الحمل على ابعد المجازات واعلم انه لا فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكرناه سابقا فاذا تعارض المجاز والتقييد كما في قوله اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة كان التقييد اولى ايضا والحجة في ذلك الوجوه المتقدمة ايضا ولا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق بالتخصيص المفروض فيرجح المجاز المتعاف عليه ثم ان تقديم التخصيص انما هو فيما اذا لم يكن العام ابيا عن التخصيص كما يرشد اليه قوله ما خالف كتاب الله فهو زخرف المورد الرابع في بيان ما اذا تعارض التخصيص والاضمار ودار الامر بينهما كقوله لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل فيحتمل ان يتناول بعمومه صوم الفرض والنفل ولكن خص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض ويحتمل ان يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كامل او افضل فالتحقيق ان الاول اولى اما بناء على ان المجاز خير من الاضمار كما هو مذهب جملة من العلماء فظاهر واما فقد ذكرنا سابقا ان التخصيص اولى من المجاز فلازم ان يكون خيرا من الاضمار المرجوح بالنسبة

الى المجاز

عه الاظهر عندي انه لا وجه للتوقف بل المتعين تقييد المطلق لا تخصيص العام بناء على المختار في ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة بخلاف استعمال العام في الخاص وفاقا للاساطين في مسئلة المطلق والمقيد فافهم ابن المصنف

عه لا يخفى ان هذا من باب المثال والا فالتحقيق انه يجوز نية الفرض في الصوم الى الزوال وفي الندب الى الغروب كما حقق في الفقه كما ان المعروف في لفظ الرواية لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل على اختلاف قرائته فانه قرئ بالتثنية اي تشديد الياء و بالتخفيف وزيادة الياء التحتية بعد التاء وبالياء الى ان لفظ الرواية كالمنقول في المتن فراجع ابن المصنف سلمهما الله نعم

الى المجاز واما بناء على تساوى المجاز والاضمار كما هو مذهب جماعة منهم فلان التخصيص
اولى من المجاز المساوى للاضمار والاولى من المساوى لشيء يكون اولى من ذلك الشيء واما
بناء على رجحان الاضمار على المجاز كما هو مذهب بعض فلان التخصيص اغلب
والمراد بما انهم من التقييد بهذا اذا لم يبلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فان
بلغ ذلك الحد فالراجح رجحان الاضمار على التخصيص ح ومنه يعلم حال التعارض
بينه وبين التقييد ايضا من انه يقدم التقييد على الاضمار ما لم يبلغ حدا يستلزم
لاخراج اكثر افراد المطلق فان بلغ ذلك الحد فالظاهر رجحان الاضمار عليه المورد
الخامس ما اذا دار الامر بين التخصيص والنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فانه
يحتمل ان يكون لفظ البيع الموضوع لكل معاوضة ومبادلة يجرى بين الناس باقيا
على معناه وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية بمعنى ان ما اعتبره
الشارع فيه من الشرائط يكون مقيدا للاطلاق ومخصصا له ويحتمل ان يكون منقولا
نقله الشارع عن موضوعه اللغوى وهو المبادلة الى المعاوضة الجامعة للاركان و
الشرائط الشرعية اى الى معنى خاص وهو الصحيح شرعا فالحق ان الاول اولى لان
التخصيص اولى من المجاز والمجاز اولى من النقل والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك
الشيء بالضرورة هذا ثم انه اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فالظاهر
ترجيح النقل ح عليه ومما ذكرنا ظهر تقديم التقييد على النقل اذا وقع التعارض
بينهما ولم يبلغ حدا يستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق فان بلغ ذلك الحد فيشكل
الامر ح المورد السادس فى بيان ما اذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الامر
بينهما كما فى الفاظ العموم كما فى مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا فانه لو قيل بكونه
حقيقة فى العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص لورود ما ينافيه كما هو الغالب
ولو قيل بكونه مشتركا بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص بورود ذلك
بل كان قرينة على تعيين احد معانى المشترك وكما فى لفظ النكاح فانه اذا سلمنا
انه حقيقة فى العقد خاصة فمقتضى قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد

ره لا يشكل تقديم التخصيص على النقل حتى
[illegible]
استعمال المطلق فى الاكثر [illegible]
بل مجاز ولا يكون النقل اولى منه
فليلاحظ الا انه [illegible]
[illegible]

عليها الأب على الابن وان كان العقد فاسداً الا ان هذه المنكوحة بالعقد
الفاسد خصت عن قضية النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت
النص واذا لم نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي
ايضاً فح لا تدل الآية على تحريم من عقد عليها الأب فاسداً على ابنه لاحتمال
ان يكون المراد من النكاح المذكور في الآية الوطي فعلى من تصدى لرفضه
انه يبين انها مشتركة بين العموم والخصوص فح يكون استعمالا في الموضوع له وعلى
المشهور انها حقيقة في العموم فيكون تخصيصاً والحق انه يقدم التخصيص
على الاشتراك لاصالة عدم تعدد الوضع ولان التخصيص خير من المجاز كما مر
والمجاز خير من الاشتراك كما سيجيء والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالبداهة
هذا بنا على رجحان التخصيص على المجاز ورجحان المجاز على الاشتراك واما بنا
على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فالتحقيق ايضاً ترجيح التخصيص اذ كان التخصيص
راجحاً على المجاز اذ الراجح على احد المتساويين مستلزم ان يكون راجحاً على
الآخر ايضاً نعم ربما يرد الاشكال بناء على رجحان الاشتراك على المجاز ويمكن الجواب
عنه باغلبية التخصيص على الاشتراك بحيث قد صار مثلاً انه ما من عام الا
وقد خص واعلم انه اذا كان التخصيص مستلزماً لخروج اكثر افراد العام فالظاهر
ترجيح الاشتراك عليه والمراد من التخصيص الاعم من التقييد في جميع ما مر ثم اعلم
انه اذا تعارض التخصيص واستعمال اللفظ المشترك في معنييه او استعمال اللفظ في
حقيقته ومجازه ودار الامر بينهما فالحق ترجيح التخصيص بناء على امتناع الامرين الآخرين
كما هو ظاهر وكذا الكلام بناء على جواز الامرين الآخرين لانهما في غاية الندرة
فلا يصار اليهما في مقام التعارض هذا اذا لم يستلزم التخصيص لاخراج اكثر افراد العام
واما اذا دار الامر بين الامرين الآخرين والتخصيص المستلزم لذلك ففي الترجيح اشكال
لوجود القول بامتناعهما وندرة الامرين في الغاية والتقييد هنا كالتخصيص فيما
ذكرنا جدا ثم ان المراد من التخصيص في جميع صور التعارضات المتقدمة انما هو التخصيص في

تحكيم حكم التخصيص

اى ترجيح الآخرين على التخصيص الموجب لخروج اكثر افراد العام لا تقوى ترجيح التخصيص ايضا لدوران الامر بين الممكن والممتنع لان [illegible] في المسئلتين الآخرتين امتناعهما وحيث لا وجه للمصير الى الآخرين فيتعين الاول [illegible]

الامرين

في الاشخاص وان التخصيص في الازمان وهو النسخ فقدم حكمه عند تعارضه
مع التخصيص وسيجيء حكمه عند تعارضه مع باقي الصور المورد للتعارض في بيان
ما اذا تعارض الاشتراك والنسخ ودار الامر بينهما مثل ما لو قال النبي
صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك
قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة
كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه
فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة
ومثل ما لو علمنا بان الجون موضوع للون الاسود وشك في انه موضوع
للابيض ايضا او مجاز فيه فقال ابيتني بجون ابيض فلو قلنا بالاشتراك يكون
الكلام المتاخر مبينا لما اجمل في السابق ولو قلنا بعدمه يكون ناسخا للحكم
السابق فقيل بتقديم الاشتراك على النسخ لانه اقل والاول اكثر وفيه نظر
واحتج على ذلك بعض الافاضل بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في التخصيص
العام لجواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما
والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير
كالباطل ويرد عليه ان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ
وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب و
بالجملة غاية ما احتج على ذلك وجهان الاول ان اللازم من الاشتراك الاجمال
احيانا واللازم من النسخ الابطال دائما فكان الاول اولى وبعبارة اخرى ان
الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل الحكم
ثابت بل مقيد للاجمال وليس الاجمال كالابطال الثاني ان الاشتراك
يثبت بخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النسخ فانه لا يثبت الا
بالقطعي وما شانه هذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الاول وكلاهما لا يخلو عن
الاشكال في مقام الاستدلال والتحقيق ان يقال ان مقتضى اصالة عدم

تعدد الوضع تقديم النسخ لعدم معارضة اصالة عدم النسخ لها ولا غلبة في
البين الا ان مفاد الاصل ليس الا الظن بالنسخ وقد تقرر في محله ان النسخ لا
يثبت بالظن ولو كان مستفادا من الخبر الصحيح بل لا بد في اثباته من العلم فيجب
العمل بالاصلين من اصالة عدم تعدد الوضع وعدم النسخ والحكم بعدم الاشتراك
والنسخ ولا يخالف بالعلم الاجمالي لعدم العبرة بالظن الحاصل على النسخ ثم انه اذا دار
الامر بين النسخ والاضمار كان الاضمار اولى واذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان
المجاز اولى واذا دار الامر بين النسخ والتقييد كان التقييد اولى والوجه في مرجوحية
النسخ واولوية الامور المذكورة كثرتها وقلته وقد نبهناك على ان الكثرة سبب
الترجيح فالاصل في جميع موارد التعارض ترجيح الاغلب والاكثر الا ان يعارض
مثله او ما هو اقوى منه والظاهر ان ذلك مجمع عليه بين الاصوليين وبهذا يجب
ترجيح النقل على النسخ ايضا لانه اقل والاول اكثر واغلب لنفرض لهذا مثالا لو
ورد ابتني بجون ولم يعلم المراد بواسطة الشك في نقله عن الاسود الى الابيض
ثم ورد بعده ابتني بجون ابيض فان قلنا بالنقل سابقا يكون ذلك مؤكدا والا
يكون ناسخا والاصل وان كان عدم النقل الا ان النسخ لا يثبت بالظن فلا بد من
العمل بالاصلين والحكم بعدم النقل والنسخ وطرح العلم الاجمالي الا ان النقل
اغلب اكثر فالحق تقديم النقل وترجيحه على النسخ ووافقنا السيد في شرح بب و
المفاتيح فعمل الفاضل الاستاد ادام ظله بالاصلين والحكم بعدم النقل والنسخ و
طرح العلم الاجمالي لا يخلو عن تامل واشكال كما هو واضح الموقف الثامن في
بيان ما اذا تعارض النقل والاضمار ودار الامر بينهما كما لو قال احد لا يجوز بيع البر با
لبر متفاضلا لانه ربا بقوله تعالى وحرم الربا فان لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد
المخصوص المتضمن للزيادة فيحرم اصل العقد فنقول الاخر الربا في اللغة هي مطلق
اخذ الزيادة ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ
اي وحرم اخذ الربا فيحرم الزيادة دون اصل العقد الذي يظهر من السيد في المفاتيح

الظاهر انه لا وجه للعمل بالاصلين وطرح العلم الاجمالي لا مر قد تقرر في الاستصحاب في باب تعارض الاصلين انه اذا تعارض اصلان ولم يكن لاحدهما اثر فيقدم صاحب الاثر ويرتفع التعارض من بينهما بالمرة وما نحن فيه كذلك لانه يلزم من اجراء اصالة عدم تعدد الوضع ثبات النسخ من اجل كون مفادها ثبتا ولا يبقى لهذا الاصل ما يعارضه واصالة عدم النسخ يبقى خاليا من المعارض ويثبت به الاشتراك فكما انه ليس في اثباته بخلاف النسخ لاشتراط العلم فيه هذا ولكن في اشتراط كون الناسخ قطعيا فليتامل بل الظاهر جواز نسخ الظني بالظني نعم لا يجوز نسخ القطعي بالظني اتفاقا ويحتاج تحقيق هذا التفصيل الى مراجعة كتب الاصول المعتبرة فليتامل

ابن المصنف

انه لم يبعد ترجيح النقل على الاضمار لكثرته الا انه صرح بانه لم يعثر على قائل به فالحق ترجيح الاضمار على النقل وقال العلامة في التهذيب لتوقف النقل على نسخ الوضع الاول و احداث وضع ثان للمجاز في الاضمار ولان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف الاضمار فانه ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الاحكام عليه انتهى والجملة مقتضى الاصل والغلبة تقديم الاضمار الا انه يشكل الغلبة في صورة تعدد الاصطلاح فالمسئلة خالية عن الاشكال المورد التاسع في تعارض المجاز والاضمار ودوران الامر بينهما كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا بتسمية للمحوي باسم الحاوي وكما في قوله عز وجل والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبعولتهن احق بردهن فانه يحتمل اضمار البعض بان يكون المراد وبعولة بعضهن ويحتمل ارجاع الضمير الى المطلقات مجازا باعتبار بعضهن رجعيات وفيه اقوال قيل بتساويهما لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر ورد بانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما وقيل بترجيح المجاز على الاضمار لان المجاز اغلب و اشيع فلا بد من ترجيحه عليه وفيه ان الاشيعية والغلبة لا يوجبان تقدم المجاز بل لا بد من كون الاضمار نادرا وليس كذلك بل قد ينكر الشيوع والغلبة في المجاز بالنسبة اليه فتدبر وقيل بعكس الثاني اي ترجيح الاضمار على المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق واعتبار العلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك ولان الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ولان في الاضمار يحصل عدم ارتكاب خلاف الظاهر في اللفظ وفيه ان ضعف الاول ظاهر واما الاخير ففيه ان ارتكاب الاضمار ان اوجب عدم ارتكاب خلاف الظاهر في اللفظ الا ان نفس الحذف ايضا خلاف الظاهر فانا لا بد من التوقف كما هو المختار وفاقا لصاحب المعالم على ما حكي عنه ثم لا يذهب عليك ان الاضمار ليس من المجاز في شيء الا

فيه ان الكلام مفروض لاجل ان يكون من متكلم واحد لاصطلاح واحد ابن المصنف

كما هو مذهب العلامة في التهذيب منه

كما هو قول البيضاوي المصابيح منه

كما هو مذهب العميدي وغيره

بعضهم راجع الى المنتفعة اي بالنسبة الى المصنف منه ابن المصنف

اي بالنسبة الى المعنى المجازي اهـ موضوع لكن بوضع نوعي و ... ماديها موضوعة بوضع شخصي ... للمادة فهما باعتبار الهيئة كما في المشتقات ابن المصنف

في هذا التصنيف اشكال فتامل ابن المصنف

المجاز

المجاز عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع في خلاف ما وضع له ولا ريب في عدم صدقه
على الاضمار وان كان هو مخالفا للاصل كالمجاز ومحتاجا الى القرينة ومن هنا
ظهر ان كل ما كان مخالفا للاصل ومحتاجا الى القرينة لا يلزم كونه مجازا كما انه لا يلزم
كون كل مجاز مخالفا للاصل فان المجاز المشهور عند القائل بتقديمه على الحقيقة
المرجوحة مجاز ولكنه موافق للاصل ومقدم على الحقيقة المورد العاشر في بيان
ما اذا تعارض الاشتراك والاضمار ودار الامر بينهما كما في قوله في خمس من الابل
شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية
خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة وكما في قوله
تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اشتراك لفظ القرية بين الحال والمحل ويحتمل الاضمار
لفظ الاهل فقيل بتقديم الاضمار لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار
ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور
متعددة متشابهة في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح يتحقق
الاجمال المنافي عن هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار
على الباقي فلا اجمال يوجب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال فيه ثابت
عام شامل لجميع موارده اذا كان منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه ولان الاضمار
من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال اوتيت جوامع الكلم و
اختصر لي هذا الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاضمار اولى فان
قلت الاضمار محوج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه
وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة الدالة على
المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى قلت الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلثة
في صورة واحدة كما علمت والمشترك محوج في كل صور وجوده فكان الاضمار
اولى ويظهر من كلام بعض المعاصرين التوقف حيث اورد على دليل القائل بتقديم
الاضمار بقوله وفيه نظر بل المسئلة غير خالية عن الاشكال من جهة امكان دعوى

المرجح بناء القاعدة او المقام
من الخصم

وهو السببية في العام مع عدم
اي على الدليل المذكور
المعاصر

غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوه اولى من المجاز ومن جهة
انه لم يظهر قائل منا بترجيح المشترك لا يرى القائل بترجيحه على المجاز بترجيحه على
الاضمار لانا نقول هذا غير معلوم وانما هو استنباط قول من قول اخر فلا يلتفت
اليه انتهى كلامه ره اقول والحق الحقيق بالاعتماد ترجيح الاضمار على الاشتراك
لاصالة عدم تعدد الوضع ولا يعارضها اصالة عدم الاضمار لان اصالة عدم
تعدد الوضع مزيل لها ولغلبة الاضمار بحيث ادعى بعضهم انه اكثر من المجاز ويرشدك
الى غلبته ملاحظة الكتاب والسنة مثل حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
حرام وحرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وغير ذلك فاذا القول بالتوقف هنا
لا وجه له كما ان التمسك بالمصالح والمفاسد هنا ايضا لا وجه له بل انه غير سديد
كما في ساير الموارد المورد الحادي عشر في بيان ما اذا تعارض المجاز والنقل
دار الامر بينهما كما في لفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة
وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة
على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالمعتمد عندي ترجيح المجاز
على النقل وفاقا للعلامة في يب ولكل من رجح الاشتراك على النقل مع ترجيحه
المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا
وكلما كان كذلك كان بالترجيح اولى اما انه اكثر فواضح كيف لا وقد ادعى جماعة ان اكثر
اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن وكلما هو كذلك
اقتضى الترجيح والا لانسد طريق الاستفادة من طريق اللغات كما هو واضح
هذا مع ان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز
المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا ان النقل متوقف على نسخ الوضع الاول
والمجاز ليس كذلك فكان اولى ومع هذا فالظاهر انه مما لا اختلاف فيه بين الاصوليين
وبالجملة اذا دار الامر بينهما فتارة يدور الامر بين اصل النقل والمجاز واخرى يدور
بين زمان النقل والمجاز كما في الحقيقة الشرعية اما على الثاني فيقدم المجاز على
النقل

اي في تقديم المجاز على النقل ص

النقل بحكم اصالة تاخر الحادث ولا يعارض باصالة عدم التجوز لكون الاول حاكما
عليه فتفكر واما على الاول فمقتضى اصالة عدم النقل تقديم المجاز وان كان
على خلافها اصالة عدم القرينة لكنها اصل في الملزوم الا انه يشكل امر هذا
الاصل في بحث الحقيقة الشرعية لان المتشرعة على ثبوتها فالشهرة توجب انتفاء
الظن عن ذلك الاصل فلو قلنا بحجية الاصل من باب الظن الشخصي او السببية
المقيدة فلا يصح التمسك بذلك الاصل سواء قلنا بحجية الشهرة في اللغات ام لا
واما لو قلنا بحجية ذلك من باب الظن النوعي او التعبد وبعبارة اخرى السببية
المطلقة فان كانت الشهرة حجة فح لا يصح التمسك به ايضا وان لم تكن حجة فالتمسك
به في محله والحاصل ان الاصل في بحث الحقيقة الشرعية مع النافي لو قلنا
باعتبار الاصول من باب السببية المطلقة مع عدم اعتبار الشهرة في اللغات
وقد يقال انا لو راينا استعمال اللفظ في الكتاب والسنة اكثريا كالصلوة و
امثالها لا يصح التمسك بهذا الاصل ولو كان قليلا صح ذلك وفيه انه ان اريد
بذلك ان الغلبة يورث انتفاء الظن عن الاصل مع انه معتبر من باب الظن الشخصي
فنعم ما يقال وان اريد ان الغلبة من امارات الحقيقة فيخرج عن الاصل بالدليل
فهو فاسد لانه لم يعد غلبة الاستعمال من امارات الحقيقة واما غلبة الاستعمال
في المعنى الحادث اذا اتحد اصطلاح المستعمل فلا ريب في عدم تحققها بالنسبة
الى الاستعمال في المعنى المجازي بل المجاز اكثري واغلب كما مر واما اذا تعدد اصطلاح
المستعمل ففي صورة التعدد لو لم نقل بغلبة النقل فلا اقل من التساوي فلا يصح
دعوى غلبة المجاز هنا ومما ذكرنا يظهر ان التمسك بالاصل والغلبة في بحث
الحقيقة الشرعية محل مناقشة المورد الثاني عشر في بيان ما اذا دار الامر بين
المجاز والاشتراك كما في لفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة
في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس

اي اصالة عدم النقل اين الفصل

القائل هو صاحب الضوابط على ما حكي عنه الفاضل الاستاذ ظله في مجلس الدرس منه

لتغير

وعلى الثاني لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد

لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان
يكون المراد من النكاح احد معانيه عينا عند التجرد عن القرينة وكما في صيغة افعل
فانها حقيقة في الوجوب قطعا ولكن لم يعلم انها مجاز في الندب الذي استعملت
فيه او حقيقة فان كانت مجازا فيه لا يجوز حمل اللفظ عليه الا بالقرينة وان كانت
حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا ويجب التوقف عند اطلاقه وقد اختلف في
الاصوليون على قولين المشهور بينهم ترجيح المجاز على الاشتراك والظاهر
من السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكموا باشتراك كثير
من الالفاظ ومحل النزاع فيما لو كان ما استعمل فيه اللفظ متعددا وكان
احدهما بعينه ولا بعينه موضوعا له وشك في غيره ولو كان المستعمل فيه
متحدا فيحكم بكونه حقيقة فيه اجماعا والمش لا يقولون بان الاستعمال هنا
اعم والحق عندي ترجيح المجاز عليه وفاقا للعلامة في يب والسيد في شرحه
والمحقق البهائي وصاحب المعالم على ما حكي عنهم والدليل على ما اخترنا
وجوه الاول اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا
فان قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك فيه معارضة باصالة
عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة قلت ان القرينة في محل النزاع لازمة على
كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا
بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله في
المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظاهر
واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك
لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف
يتمسك بالاصل في نفي القرينة فان قلت المنفي بالاصل القرينة الدالة التي
هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلت بعد القطع بالاحتياج الى القرينة
المخالفة للاصل تبقى القرينة مترددة بين ان [illegible] قرينة مفهمة او قرينة معينة ولا

يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا تغير
كما هو المفروض على انه قيل الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت
ليس الا الدلالة مع القرينة نعم يتجه على مذهب السيد من ان المشترك يحمل على معانيه
حيث لا قرينة ولكن اكثر المحققين على الظاهر على خلافه فان قلت سلمنا ان
القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال لكن نقول اصالة عدم الوضع للمعنى
المشكوك فيه معارضة باصالة عدم كونه بالعلاقة قلت ان العلاقة ايضا لا بد
منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قلت انه
لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها والالتفات اليها في الاستعمال
والاصل عدم ذلك قلت ان الكلام هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا
ريب في تحقق العلاقة دون الوضع فلا يصح نفيها بالاصل واما الالتفات الى
المصحح فذلك امر لازم على كل حال فكما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز
يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض
باصل عدم الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصالة
عدم الوضع سليما عن المعارض فتدبر فان قلت ان تعدد الوضع مما لا مناص
عنه اذ لو كان حقيقة في المعنى المشكوك ومشتركا فلا بد من الوضع الحقيقي
لو كان مجازا فيه فلا بد من الوضع المجازي الثانوي وهو الرخصة على القول
بتوقف المجاز عليه والاصل عدمه فاصالة عدم الوضع الحقيقي معارضة باصالة
عدم الوضع المجازي قلت ان الوضع المجازي وهو ترخيص الواضع استعماله فيه
بملاحظة العلاقة مسلم بين الطرفين بمعنى ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع
بعلاقة جائز قطعا ومسلم عند السيد ايضا كما ان استعماله في الحيوان المفترس
ايضا بطريق الحقيقة جائز وانما الكلام في استعماله في الرجل الشجاع بلحاظ
الوضع فالسيد يدعي الجواز والاصل عدم الوضع فلا يتعقل المعارضة
بالجملة الامر دائر بين الزائد والناقص والاقل والاكثر ومن هنا تبين انه لا تعارض

بلحاظ

بين المجاز والاشتراك اذ المجاز يقيني والاشتراك محتمل فكيف يعارض المجاز حدوث
الوضع المحتمل فاطلاق التعارض هنا ليس الا مسامحة فان قلنا انا لو قلنا بالاشتراك
يلزم مخالفة الاصلين وهما اصالة عدم الوضع وعدم الحاجة الى القرينة المعينة
ولو قلنا بالمجاز يلزم مخالفة الاصول فانه لا بد فيه من ملاحظة المعنى الحقيقي و
النسبة والمناسب وهو المعنى المجازي الذي هو اما جزء للموضوع له او لازم و
بعبارة اخرى العلاقة والقرينة الصارفة والمفهمة اى المعينة لانه في المجاز يطلق
اللفظ لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي بواسطة العلاقة ثم
يقام القرينة على ارادة المعنى المجازي فملاحظة هذه الاشياء والحاجة الى ملاحظتها
لا بد منها والاصل عدمها فاذا دار الامر بين مخالفة اصلين او اصول فلا ريب
ان ارتكاب الاول اولى قلت في طرف الاشتراك وان كان يلزم مخالفة اصلين و
في طرف المجاز يلزم مخالفة اصول الا ان الاصل في طرف الاشتراك مزيل الاخر
الى الاصل في جانب المجاز لان الشك في الاحتياج الى هذه الملاحظات مسبب
عن الشك في الوضع فبعد نفيه بالاصل لم يبق شك بعد والحاصل ان
الاصل المزيل مقدم على الاصل المزال كما في مثل ما لو شك في وقوع النجس في
ماء الاناء ثم غسل بذلك الماء ثوب المتيقن بنجاسته فهنا يتعارض الاصلان
اى اصل طهارة الماء واصل نجاسة الثوب ويرشدك الى ما ذكرنا صحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة
والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن
فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه
شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا
فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين
آخر واستصحاب الطهارة معارض لاستصحاب شغل الذمة بالعبادة فان
الاصلين الاولين في المثالين مقدمان على الاخيرين لانهما مزيلان والاخيرين

مراد فكذا الكلام فيما نحن فيه فان اصالة عدم الوضع الآخر للمعنى المشكوك مراد
والاصول الخمسة في المجاز مراد فالاول يقدم عليها فان قلت ان المدار في
اللغات اما على القطع او على الظن واصالة عدم الوضع لا يفيد شيئا منهما فلا
وجه لاعمال التعبديات فيها قيل يصح ما ذكر لو اريد اثبات الوضع فح لا بد من
حصول الظن لمدخلية الاعتقاد في اثبات اللغات كمدخليته في الطب والنجوم
ونحوهما بخلاف ما لو اريد نفي الوضع فانه لا يحتاج الى الظن والمراد نفي
الوضع بالاصل اذ اثبات المجازية
انما هو بواسطة العلاقة واما الوضع فيندفع بالاصل مع عدم افادته الاعتقاد غير
مضر وفيه انه لا تفاوت في لزوم الاعتقاد بالنسبة الى الاثبات والنفي فكما
ان اثبات الوضع يحتاج الى الظن فكذا نفيه ايضا يحتاج اليه فلو لم يحصل الظن
بالعدم فلا بد من التوقف ودعوى لا ادري لا ادعى العدم قلت ان اصالة عدم
الوضع ايضا يفيد الظن بالعدم اذ المنكر لافادته الظن ان انكر افادته الظن النوعي
فلا وجه له لاستقرار بناء العقلاء على ابقاء ما ثبت دام وحصول الظن النوعي ببقاء ما
ثبت الا ترى ان الظن حاصل بعدم تغيير ما رايناه سابقا من الاماكن وغيرها
وعدم حصول الزيادة فكذا في الوضع فان عدم تغير الوضع الاولي بالنسبة الى
الزيادة عن الواحد مظنون البقاء وان انكر افادته الظن الشخصي فكذا لا وجه له لان
ما يفيد الظن النوعي فلا بد من افادته الظن الشخصي لو فرض انتفاء المانع نعم لو وجد
المانع كالشهرة مثلا فلا ريب في انتفاء الظن الشخصي فح ان قلنا باعتبار اصالة عدم
الوضع من باب الظن الشخصي كما هو المتيقن فنحن ايضا نقول بعدم اعتبارها وان قلنا
باعتبارها من باب الظن النوعي فلا اشكال في اعتبارها الثاني ان الفائدة حاصلة
عند الاطلاق للفظ مع المجاز دائما اما مع وجود القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه
المجازي واما مع عدمها فيفهم المعنى الحقيقي لذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق
الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى او عرض

علی هذا من وجوه منها ان کون اللفظ مشترکا یوجب تکثیر الفائدة بکثرة الاستفادة
منه باعتبار تعدد حقایقه بخلاف المجاز فکان الاشتراک اولی ومنها ان کون اللفظ
مشترکا یوجب کثرة التجوز اذ کل معنی من معانیه یناسب معنی مغایرا لما یناسب المعنی
الاخر وذلک موجب لاتساع العبارة والتمکن من فواید البدیع ومنها ان الاشتراک
غیر موجب للوقوع فی الغلط وفهم غیر مراد المتکلم من اللفظ والمجاز لیس بهذه
المثابة فکان الاشتراک اولی وتوضیح ذلک ان اللفظ المشترک اما ان یرد مقترنا
بما یدل علی تعیین المراد منه او مجردا عن ذلک فان کان الاول فهم السامع المعنی المقصود
للمتکلم وان کان الثانی توقف ولا یحمل اللفظ علی احد معانیه علی التعیین بل فهم
ان المقصود منه واحد منها فی الجملة وهو امر واقع فلا غلط فی الفهم علی التقدیرین
واما المجاز فقد یراد من اللفظ المجرد عن القرینة المعینة له فیحمله السامع علی الحقیقة
التی لیست مقصودة للمتکلم فیقع فی الغلط ومنها ان المجاز یتوقف علی الوضع الاول
والنقل والعلاقة والمشترک لا یتوقف الا علی الاول منها وهو الوضع فکان
اولی والجواب عن جمیع هذه الوجوه ان اکثریة المجاز واغلبیته علی الاشتراک فی
الاستعمالات کما سیجیء بیانه ذلک یوجب ظن رجحانه علیه ولا یقدح جمیع ما
ذکر فی ذلک الرجحان الثالث لزوم اللغویة وبیانه ان الواضع البصیر والمخترع الخبیر الذی لیس
بنائه فی عمله علی اللغو والعبث فلو وضع اللفظ للمعنی الذی یوجد بینه وبین المعنی
الحقیقی العلاقة المصححة للاستعمال یلزم خلوه عن الفایدة اذ لو کان الفایدة فی ذلک
الوضع صحة الاستعمال فالوضع المجازی یفید ذلک ولو کانت عدم الحاجة الی القرینة
فالوضع لا یرفع الاحتیاج لاحتیاج الاشتراک ایضا الی القرینة غایة الامر ان قرینة
المجاز صارفة مفهمة وقرینة الاشتراک معینة وفیه اولا النقض بتحقق ذلک الوضع
کالعین بالنسبة الی الباکیة والجاریة وثانیا بانه دلیل لمی لا عبرة به فی اثبات اللغات
کما قیل مع ان هذه اثبات للغة بالعقل وهو غیر جایز بالاتفاق وثالثا بانه لا یتم فی
الاوضاع التعینیة المسببة عن کثرة الاستعمال مجازا کما لا یخفی الرابع مصیر

المعظم الى ترجيح المجاز على الاشتراك وشهرة هذا القول بل القول بالخلاف لا يبعد
دعوى شذوذه وندرته مع انه قد صنع بعض المتاخرين مخالفة السيد وابن زهرة
للمعظم لانه ادعى انه لم يجد منهم التصريح بها نعم صرحا بان الاصل فى الاستعمال
الحقيقة ومجرد هذا لا يدل عليها نعم حكى عن الشهيد الثانى فى لك ان ترجيح
الاشتراك على المجاز مذهب جماعة قيل ولعله ايضا استنبط منهم القول بذلك لا انه
وجد منهم تصريحا به فالمخالف للمعظم صريحا غير معلوم ولو سلم فلا اشكال فى
شذوذه الخامس ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية
والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر واغلب من الاشتراك بحيث ادعى
جماعة ومنهم ابن جنى بان اغلب اللغات مجازات فالكثرة والغلبة دليل الرجحان
فان المشكوك فيه يلحق بالغالب فان قلت ان كان نظرك فى الاستدلال والاستشهاد
بقول ابن جنى الى اثبات الغلبة بكلامه فلا يتم نظرا الى ان مراده من هذا الكلام ان
اغلب الاستعمالات والمحاورات انما هو بالمجازات بمعنى ان الاستعمالات الحقيقية
اقل من المجازية ولا دخل لذلك بالمقام اذ الكلام فى ان اصل معانى الالفاظ غالبا
هل يكون حقائق او مجازات ودعوى كثرة الاستعمالات المجازية تجتمع مع كثرة
الحقائق فى اصل اوضاع الالفاظ وان كان نظرك الى دعواه ذلك بانه يدعى
ان المجازات فى اصل المعانى اكثر من الحقائق فهو اول الكلام ومحل النزاع بينه وبين
السيد لانه يدعى ان اغلبها مشتركات قلت ان مراد ابن جنى من قوله ان اغلب
اللغات مجازات ان اغلب المعانى للالفاظ مجازات كما هو الظاهر كيف ودعوى اكثرية
الاستعمالات المجازية فى غاية الفساد لظهور خلافه بالعيان وح فنحن والسيد موافقان
لابن جنى فى متحد المعنى وغير متحد المعنى بالنسبة الى الجميع بمعنى انا والسيد وابن جنى
نحكم بان متحد المعنى حقيقة ومتعدد المعنى بالنسبة الى واحد من المعانى ايضا حقيقة
واما بالنسبة الى غيره فابن جنى يدعى المجازية مطلقا على ما قيل وغيره مختلفون
فمنهم من يقول بالاشتراك ومنهم من يقول بالتوقف ومنهم من يقول بالمجاز وفاقا

لابن جنى

عل
وفيها

لا بن جنى وبالجملة انا ندعى ان صنفا من المعانى وهو ما وجد فيه العلاقة اغلبها
مجازات وهذا ظاهر لمن له ادنى تتبع فى معانى الالفاظ فح لو شك فى فرد من افراد
ذلك الصنف يلحق به ولو ادعى الخصم الاستقراء فى النوع بادعاء ان اغلب انواع المعانى
سواء كان بينها العلاقة ام لا الحقايق فالمشكوك فيه يلحق بالنوع فلا ينفعه لان
غاية ما فى الباب انه يحصل التعارض بين الاستقراء الصنفى والشخصى ولا ريب
فى انه يقدم الخاص على العام وتفصيل المطلب ان الاستقراء على ثلثة اقسام لانه
اما شخصى بان تتبع الاشخاص لاستعلام حال الصنف كالتتبع فى افراد الزنجى
لاستعلام حال صنف الزنجى او صنفى بان يلاحظ الاصناف كالرومى والزنجى
وغيرهما ليستعلم حال نوع الانسان او نوعى بان يلاحظ الانواع من الانسان
والفرس والبقر وغيرها ليستعلم حال الجنس وهو الحيوان وهذه الاستقراءات ان
تطابقت كما فى تحرك الحنك الاسفل عند المضغ فلا اشكال وان تخالفت فالمدار
بالاخص فالصنفى مقدم على النوعى والشخصى مقدم على الصنفى لان الظن فى
طرف الالحاق بالاخص وما نحن فيه من قبيل تعارض الشخصى والصنفى هذا
مع انه لو سلم استقراء الخصم ايض لم يحصل التعارض لان مورد استقرائنا المعانى
التى لا علاقة بينهما ومورد استقرائنا المعانى التى بينها العلاقة فلا يكذب احدهما
الاخر كما لا يخفى وبالجملة التحقيق ان المجاز فى نفس الامر اغلب من الاشتراك واكثر
كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة واما حصول الغلبة فى الاشتراك
فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا لا بد من تقديم المجاز على الاشتراك
لان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على
حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من
الواضع هذه الامور المخالفة له الطارية عليه ايض من جانب الواضع ولذا قيل ان
المعنى المجازى وضع ثانوى فكما يكتفى فى المعنى المجازى بالقرائن المعهودة المعدودة
فكذا يكتفى فى معرفتنا ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك بقرينة الغلبة سيما والاصل

عملا

عدم الوضع الجديد وعدم تعدده ولم نقف على منع اعتبار مثل هذا
الظن من الفقهاء فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصاً
على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر
من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن كالحكم
الذي دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول
الاسلام فانه روى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال لا باس
بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها
غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس وغير ذلك
من الاخبار ويدل على ما ذكرنا العرف ايضاً فلاحظ واحتج السيد ومن
تبعه ايضاً بوجوه من الادلة الاول ان اللفظ قد استعمل في المعنى المحتمل كونه حقيقة
فلم يقم على المجاز به دليل فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وحاصل مراده ان نفس الاستعمال وحاقه وحقيقته مع قطع النظر عن ملاحظة
شيء معه لو خلي وطبعه دليل الحقيقة بل ربما يدعى الاتفاق والاجماع على
ذلك ويشهد على ذلك ما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف
معنى الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي
اخترعها الي ففهم من استعماله ان معنى الفاطر حقيقة هو المخترع وما
حكي عن الاصمعي ما كنت اعرف معنى الدهاق حتى سمعت جارية تقول
اسقني دهاقاً اي ملاناً من الماء وفيه ان نفس الاستعمال لا يدل على
الحقيقة ودلالته فيما ذكر بواسطة شيء آخر وهو وحدة المعنى فان ابن عباس
والاصمعي حكما بكونه حقيقة بواسطة عدم وجدان معنى آخر ودفعه بالاصل
وقد ذكرنا ان محتمل المعنى خارج عن محل النزاع وما ذكر غير جار في متعدد المعنى
ولذا لا يفهم الحقيقة فيه بمجرد الاستعمال سلمنا ولكن يعارضه ما مر من
الادلة على رجحان المجاز على الاشتراك وهي اقوى فيكون اولى بالترجيح الثاني

وانما قلنا اي اخترعها لان الاخراج اعم من الخلق قال الله تعالى فاطر السموات والارض اي موجدهما او مخترعهما والنسبة بينهما عموم مطلق منه

ما اشار

ما اشار اليه فى جملة من الموارد بقوله وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او
الاشياء الا كاستعمالها فى الشيء الواحد فى الدلالة على الحقيقة بناء على ان مراده
انه كما يحكم بالحقيقة فى صورة اتحاد المعنى كذلك يحكم بها حال تعدده ومآل هذا
الدليل فى الحقيقة راجع الى الدليل الاول وكيف كان ففيه ان ثبوت الحقيقة
فى صورة استعمال اللفظ فى المعنى الواحد انما هو بالاجماع وادعاء عدم الفرق بين
استعمال اللفظة الواحدة فى المعنيين او المعانى وبين استعمالها فى الواحد قياس
فى اللغة ومع الفارق للزوم المجاز بلا حقيقة فى صورة الوحدة لو حكم بالمجاز
وهو اما غير جائز او غير واقع او نادر وعدم لزومه فى صورة التعدد لو حكم بها
الثالث ان للاشتراك مصالح وفوائد لا توجد فى المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد
فى الاشتراك فمنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف
المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان المشترك يصح منه الاشتقاق
بالمعنيين كما مر فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان الفهم مع الاشتراك
يحصل بادنى القرائن وفى المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة
وتزيد عليها ومنها ان المشترك يصح منه التجوز بالمعنيين فيتسع الكلام و
تحصل الفائدة المطلوبة فى المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه واما
مفاسد المجاز فكونه موقوفا على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك
لا يتوقف على جميع ذلك وكونه مخالفا للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة
فيه له وان شاركه فى الاحتياج الى القرينة فى الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين
وفى المجاز لاجل الدلالة وكونه يفضى الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة
عليها او خفائها على السامع فانه يحمل على الحقيقة كما هو الاصل فيقع فى الخطاء
بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما يقتضيه تعيينه وبدونها
يتوقف فى الحمل فلا يقع فى الخطاء فاته المط وفيه اولا انه معارض بمثله فان المجاز
ايضا فوائد ومصالح لا توجد فى الاشتراك وفى الاشتراك مفاسد لا توجد فى

فكان الاول اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فح

ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه لا يطرد ومنها

المجاز

المجاز اما فوائد المجاز فكونه افصح وابلغ كما فى قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فانه
ابلغ من شبت جدا وكونه يتوصل به الى انواع البديع كالجناس فى سبع سباع
ولو قيل سبع شجعان لم يكن جناس واما مفاسد الاشتراك كاجماله وكونه
محتاجا الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفى فيه قرينة واحدة
وكونه مخلا بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه
وبدونها يحمل على الحقيقة وثانيا ان المصالح والمفاسد لا ينفعان فى اثبات اللغات
اذ ذلك دليل لمى لا عبرة به الا ان يستكشف منهما الغلبة وقد علم ان المجاز
اغلب نظير ذلك ان يكون قرينة بينهما عالم واحد ويكون اكثرها الجهلاء وشك
فى واحد فالحاقه بالعالم لاكثرية فوائده ركيك جدا وثالثا ان الامر ليس دائرا
بين المصلحة والمفسدة بل ارتكاب المفسدة قطعى لجواز استعمال اللفظ مجازا
عند الطرفين وانما الشبهة فى الوضع الرابع انه كما يجرى اصالة الحقيقة فى
بيان المراد مع الشك فى وصف الحقيقة والمجاز فكذلك لا يجرى فيما لو علم
المراد وشك فى وصفهما وفيه ان هذا قياس فى اللغة ومع الفارق
وينبغى التنبيه على امرين الاول انه قال فى النتائج اذا دار الامر بين الاشتراك
اللفظى والمجاز فالحق فى المقام التفصيل من غير اختيار قول المثبتين والسيد مط
ولا اختيار قول ابن جنى بان يقال انه تارة يعلم ان المتكلم لم يلاحظ فى الاستعمالين
العلاقة والمناسبة وتارة يعلم انه لاحظها فيهما وتارة يعلم انه لاحظها فى احدهما
ولم يلاحظها فى الآخر وتارة يشك ملاحظتها بالنسبة اليهما بان لا يعلم شيئا
من الملاحظة والعدم فيهما وتارة يعلم الملاحظة فى احدهما ويشك فى الآخر
وتارة يعلم عدم الملاحظة فى احدهما ويشك فى الآخر وهذه ستة صور
فان علم عدم الملاحظة فيهما فالمتحتم هنا هو مختار السيد من الحكم بالاشتراك
اللفظى وان علم الملاحظة فيهما فيحتمل ان يكونا مجازين وهو باطل لندرة المجاز
بلا حقيقة ويحتمل ان يكون احدهما مجازا والآخر حقيقة وكان لحاظ المناسبة

والعلاقة في الحقيقة من باب التبرع والمقارنة الاتفاقية وهو ايضا قليل فالابد
من الحكم بالاشتراك وان علم الملاحظة في احدهما وعدمها في الاخر فالمتجه
ح مختار الش فيحكم بالحقيقة والمجاز وان شك فيهما فالحق ما هو المش لاستلزام
المجازية فيهما المجاز بلا حقيقة واولوية المجاز من الاشتراك ايضا وان علم
الملاحظة في احدهما وشك في الاخر فيحكم بمجازية المعلوم وحقيقية الاخر
فرارا من المجاز بلا حقيقة وان علم عدم الملاحظة في احدهما وشك في الاخر
فينعكس الامر لاولوية المجاز من الاشتراك انتهى حاصل مرامه مع توضيح
مني وفيه ان الصور الثلثة الاولى خارجة عن محل البحث اذ محل النزاع
انما هو فيما اذا امكن جريان جميع الاقوال فانا اذا علمنا ان المتكلم لم
يلاحظ المناسبة بين المعنيين او علمنا بالملاحظة فيهما او علمنا بالملاحظة
في احدهما دون الاخر فلم يبق في هذه الصور نزاع بين السيد والش
وابن جني بل الكل متفقون في ان الاولى مشترك والثاني ايضا مشترك
لفظي والثالث حقيقة ومجاز فعلم مما ذكرنا ان النزاع انما هو في حال
الشك كما في صور الثلثة الاخيرة فادخالها في محل النزاع بعيد جدا
اللهم الا ان يقال ان مراد صاحب التنابج تشقيق الاقسام لا بيان
اقسام المتنازع فيه لكنه بعيد عن ظاهر كلامه
وبالجملة ان ذلك امر فرضي لان العلم بعدم الملاحظة كيف يحصل فان
فهم ذلك من التبادر فح لا حاجة الى اصالة الحقيقة فهذا التفصيل لا
ينفع الا في الفرضيات وايضا ان الصورة الاولى لم يعلم لها معنى محصل فانه
انا علمنا ان المتكلم لم يلاحظ المناسبة بين المعنيين يحكم بالاشتراك معناه
انه اذا علم الاشتراك فيعلم الاشتراك فهو مما لا معنى له بل ربما يكون هذا
دورا والمراد تعيين الوضع بالدليل الثاني في بيان التناقض الوارد على
القوم وهو منه فنقول ربما يتوهم التناقض بين كلماتهم حيث يدعون تارة

ابعدية الاشتراك من جهة [illegible] المجاز من [illegible]

[illegible] التكلم [illegible] القاصر [illegible] بالاستعمال التنابج [illegible] الاشتراك [illegible] بعد العلم بالاشتراك والحاصل [illegible] الاعتبارية [illegible] الاشتراك [illegible] ولا دور [illegible]

ان الاصل

ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واخرى ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز والجواب عنه بوجهين الاول ان مجرى الاول انما هو في المتحد المعنى
والمراد من الاتحاد وحدة المعنى المشكول فيه سواء وجد المعاني الكثيرة التي
علم مجازيتها اولا فلو كان للفظ عشرة معاني وعلم ان التسعة منها
مجاز وشك في الواحد منها انه حقيقة او مجاز فيكون من اقسام المتحد
المعنى فيندرج تحت قاعدة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومجرى
الثاني انما هو في تشخيص الاوضاع مع العلم بالمراد فاذا علم المراد وتعدد
المعاني وشك في الموضوع له فهو الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا
تناقض اصلا هذا وانما قلنا فيما الاصل يحكم على الحقيقة لان الاقوى انه
لا يجوز استعمال اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معًا لان المجاز
ملزوم للقرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي فيعاند ضرورة ان ملزوم معاند
الشيء معاند لذلك الشيء فلا يجوز اجتماع الارادتين عقلا وحيث
ان المفروض عدم ظهور القرينة حتى يحمل على المعنى المجازي فلا بد من الحمل على
الحقيقة بالاصل ثم انه يرد على ما ذكرنا انه يحتمل وجهان الاول كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي مط ولو مجازا وهو خلف لانتقاضه باللفظ الموضوع
للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي مراد
في ضمن الكل مجازا جدا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في الجزء الموضوع له
وحده وظاهر ان القرينة لا تعاند لارادته كك بل تستلزمها فان قلت يمكن ان يدفع
الاشكال بان المراد معاندتها لارادته مط بارادة مستقلة وارادة الجزء
في الكل ضمنية فلا يتم النقض قلت هذا الاحتمال ليس باولى من الاحتمال الاول
فعلى المتمسك به اثباته اذ الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال الثاني كونها
مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة فح لا ينهض الاستدلال المذكور حجة
على من اجاز الاستعمال مجازا فتدبر وكيف كان فاصالة الحقيقة من الاصول

الاجماعية

الاجماع فانما العمدة في مداركها الاجماع وربما يستدل بوجوه اخر نحن في
غنى عنها فلا حاجة للتعرض لها وبيان ما فيها فلا اشكال في اعتبارها
وانما الخلاف في ان حجية هذا الاصل واعتبارها هل هو من باب
الظن الشخصي او النوعي المطلق او المقيد او من باب التعبد اما مطلقا او
مقيدا بما اذا لم يكن الظن على خلافها وجوه احسنها ولا بأس لبيان
توضيحها فنقول المراد من الظن الشخصي واعتبار الامارة من هذه الجهة
ان تفيد الظن فعلا في نظر العرف وان لم تفد الظن فعلا عند المخاطب بواسطة
شيء لا يعتنى به العرف مانعا عن حصول الظن منها كالرؤيا مثلا فاذا قيل
رأيت اسدا يرمي بالنظر الى اصالة الحقيقة يفيد الظن الشخصي في العرف و
لو رأى السامع في منامه ان مراده المعنى المجازي ارتفع ظنه من الاصل
المزبور والحاصل انه لا بد في الظن الشخصي من افادة الامارة الظن بالواقع
فعلا والمراد من الظن النوعي ان الشارع لما رأى ان تلك الامارة اغلب
ايصالا الى الواقع من غيرها لان نظرها الى الواقع فلذلك اعتبرها وان
كان اعتقاد الناس غير مساعد لها في المقام اعم من ظن الخلاف وعدمه
الاغماض عن الواقع والمراد من التعبد اعتبار الامارة مع الاغماض عن الواقع
والاعتقاد ثم نقول المتيقن من بين هذه الوجوه بحيث يعلم انه معقد الاجماع
هو اعتبار الاصل المزبور من باب الظن الشخصي فان الفاضل القمي ره
على ما حكي وعلى مدعي الزيادة الاثبات فان قلت بناء العقلاء في
مقام الامتثال وفهم المعاني من الخطابات على العمل باصالة الحقيقة
ولو لم يفد الظن الشخصي الا ترى انه لو قيل اكرم العلماء وترك اكرام زيد
بواسطة اخذ صبي مثلا بعدم وجوب اكرامه معتذرا بان اصالة الحقيقة
لم تفد الظن الشخصي هنا يعد عاصيا وصح عقابه لمخالفته ظاهر الخطاب
قلت الخطابات على قسمين احدهما ان لا تفيد الظن الشخصي ابتداء عند توجيه الخطاب

الى المخاطب بان يكون الخطاب عند القائه اليه مكتنفا بشئ لا يفيد الظن بارادة
المعنى الحقيقى لكونه واردا فى مقام التشريع وجعل الحكم مثلا ومن هذا الباب
خطابات الكتاب والسنة وثانيهما ان يفيد الظن الشخصى اولا ثم يعارضه شئ آخر
بحيث يرتفع عنه الظن كالمثال المتقدم وح يمنع بناء العقلاء على اعمال الاصل
المذكور فى القسم الاول بل ندعى بناءهم على خلافه ولذا لم يلتزم الفقهاء بتفسير
الراوى لغيره على الاصل المذكور فى الموارد الفقهية واما القسم الثانى فان
اوجب المعارض ارتفاع الظن بحيث احتمل وجود قرينة لم يلتفت اليه السامع
فى حال المشافهة فيمنع ايض بناء العقلاء وان لم يوجب ارتفاعه بان لا يكون
المعارض مقاوما له فعملهم بالعموم انما هو لافادته الظن الشخصى فان قلت
بناء العلماء على خلاف ما ذكرت حيث استقر اجماعهم على العمل باصالة
الحقيقة من باب الظن النوعى قلت نمنع بنائهم عليه اذ القدر الثابت من
فتاويهم والمتيقن من معقد اجماعهم هو اعتباره فيما افاد الظن شخصا فان قلت
بناء على ذلك يلزم ان يدور العمل بظواهر الالفاظ مدار الخيالات السوداوية
بانه متى حصل الظن بالرؤيا على خلاف الحقيقة طرح الاصل ومتى ظن بالحقيقة
بواسطة الاستخارة عمل به قلت قد عرفت ان المراد من الظن المعبر عنه بالظن الشخصى
هو حصول الظن فعلا عند العرف فان قلت بناء على ما ذكر يلزم طرح الظواهر
بواسطة معارضتها القياس لارتفاع الظن الشخصى ح قلت اولا نلتزم بالعمل
باصالة الحقيقة من باب الظن النوعى بالنسبة الى القياس حيث انا استفيد
من ادلة القياس انه ليس بحجة ولا مرجح ولا موهن بمعنى ان الشارع حكم بالحكم بعد
ارتفاع الظن من الخبر بواسطة معارضة القياس كما استظهره المحقق وثانيا
بان القياس وان لم يكن حجة الا انه يكون موهنا وح نلتزم بطرح الخبر والقياس
اما القياس فلعدم اعتباره واما الخبر فلذهاب مناط الحجية وهو الظن الشخصى
عندنا كما اختاره الفاضل القمى قدس سره فى المقام فانه لا محيص عن الاشكال جدا الوجه الثالث

اى بقرينة مختصة بالمادة ... لا يفيد الظن الحجة منه

حيث الحكم بعدم ارتفاع الظن الحاصل من الامارة بسبب القياس امر غير معقول فكيف يحكم الشارع بعدم ارتفاعه لانه يحصل ارتفاع الظن من القياس بزوال الظن الحاصل من الامارة اللهم الا ان يكون مراده الحكم بعدم ترتب آثار الظن لا نفسه بسبب القياس فانه معقول والظاهر انه كذلك الا انه لا يساعده العبارة كما هو واضح والله العالم ابن المصنف

في بيانما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة بقلة استعمالها التي لم تبلغ هجرها
الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم تبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة
فعن ابي يوسف المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وعن ابي حنيفة الحقيقة المرجوحة
اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز وكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب وعن
اخرين يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على
الاخر من وجه ومرجوح من وجه اخر فيتحقق التعادل وهو المختار وفاقا للعلامة
ره نعم يمكن الخدشة فيما اخترناه بان تحقق التعادل والتكافؤ مشكل لان المجاز
الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواته مع الحقيقة
ثم فان الوضع يرجح جانب الحقيقة الا اذا غلب الاستعمال في المعنى المجازي بحيث
يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وهو خلاف المفروض والحاصل
ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان
كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان
الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها
في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكر كصاحب المعالم و
غيره عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية ومما يؤيد ما ذكرنا من عدم قدح
الشهرة المزبورة في ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ان التخصيص قد بلغ في الاشتهار
الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لا يتوقفون في دلالته على
العموم عند عدم المخصص فاتضح ان مجرد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا
موجبا لمكافئته مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع اهل الاستعمال
وبالجملة ان هذه المسئلة متفرعة على ان المجاز على خلاف الاصل اذ لولا
ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون
هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح جدا كما لا يخفى والدليل على ان المجاز خلاف
الاصل من وجوه الاول ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته

او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذلك كان مشتركا والمفروض خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المطـ الثاني انه لو لم يكن المجاز خلاف الاصل لم يحصل التفهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا واذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد السامعون اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان الثالث ان المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا للمعنى ونقله عنه الى الاخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة الحقيقة منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لمناسبة

عه في كون معنى الحقيقة رخصة الواضع استعمال اللفظ في نفسه بدون القرينة منع واضح بل منع الاستعمال بلا قرينة من تاثار الوضع وحيث اجتماع الوضع و الاستعمال يسمى حقيقة كما يرشدك اليه هذا تعريف الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ فافهم ابن المصنف

الدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني ثم اعلم انه اذا
دار الامر بين التخصيص والمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة مثل
ما لو ورد عن احد الائمة لا يجب اكرام العلماء وعن الاخر اكرم زيدا العالم وقلنا
بان الامر في اخبارهما شاع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات المساوية احتمالها
لاحتمال الحقيقة ففي الترجيح اشكال والتحقيق في المثال المفروض ان يقال انه اما
على القول برجحان المجاز الراجح فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز
كما هو مختار ابي يوسف فيجب العمل بالعموم بلا اشكال لعدم وجود المعارض
له ح ولا يكون ح دوران واما على القول برجحان الحقيقة المرجوحة فيما اذا دار الامر
بين الامرين كما هو مختار ابي حنيفة فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح
وانما الاشكال في الترجيح واحتمال ولو نزل المجاز لا يخرج عن قوة واما على القول
بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز كما هو المختار كما مر وعليه
جماعة فلا ريب في لزوم العمل بالعام على القول بان الشرط فيه عدم ظهور المخصص
لوجود الشرط ح ولا يكون ايضا دوران وان قلنا بان الشرط فيه ظهور عدم المخصص
فلا يجوز العمل به في مورد الشك ويكون الخطاب ح مجملين فلا بد من الرجوع الى ما
يقتضيه الاصول واعلم ان مما يشبه تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح و
يكون نظيرا له من المسائل الفرعية الفقهية التي من امثلته لفظ النكاح فانه اما
حقيقة في العقد مجاز في الوطي او بالعكس مع اطلاقه عليهما متساويا امور
الاول ما لو تعارض في الامامة الافقه الاقرأ مع الاورع الا [illegible] في تقدم كل منهما
وجه رجحان مفقود في الاخر والاقرب ترجيح الا [illegible] لان ما فيه من الورع يحجزه
عن نقض الصلوة ويبقى علمه زائدا مرجحا وكذا في المجتهد بين المختلفين والثاني
ما لو تعارض الحر الغير الفقيه والعبد الفقيه في صلوة الجنازة فيقدم الفاضل
الفقيه لان فضيلته اكثر [illegible] بخلاف الحرية فتدبر والثالث عبادة ذوي الاعذار
كالمتيمم الراجي [illegible] لا اخر صلوته عن اول الوقت او العاري الراجي للساتر في اخر

الوقت

الوقت مثلا والاولى ان التاخير افضل وعن المرتضى رة انه اوجه والرابع ما لو
تعارض الصلوة جماعة فى اخر الوقت مع الصلوة فرادى فى اوله وكذا لو تعارض
تقديم الصلوة الثانية عن وقت فضيلتها مع ادراك الجماعة وتاخيرها الى
وقت فضيلتها مع فوات الجماعة والاشتغال بها فرادى والمراد بوقت الفضيلة فى
العصر المثلان وفى صلوة العشاء ذهاب الشفق على قول ومراعات الجماعة
اشبه للحث عليها والخامس ما لو كان مشتغلا بالوضوء فاقيمت الجماعة فتعارض
اسبغا وفوات الجماعة فى البعض او فى الكل والاولى ترجيح الجماعة لان المتوسل اليه
اولى بالمراعات من الوسيلة ولو كان مدافعا للاخبثين او الريح فوجهان من ادراك فضيلة
الجماعة ومن اشتماله الكراهة المغلظة باعتبار سلبه الخشوع الذى هو
روح الصلوة السادس ما لو تعارض ادراك الصف الاولى مع فوات
ركعة فهل ايثار الصف الاخير لتحصيل الركعة الزايدة فصاعدا وجهان اما
لو كان وصوله الى الصف الاول مفوتا جميع الصلوة فانه يصلى فى الصف
الاخير جدا السابع ما لو تعارض الخطبان فى النكاح كعبد عفيف عالم عدل وحر
فاسق او فقير عالم وغنى جاهل او معيب عالم ورع وغنى جاهل او معيب
عالم ورع وصحيح فاسق جاهل اذا كان العيب موجبا للفسخ وينبغى التنبيه
على امرين الاول ان الحقيقة قد يصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال
اللفظ فى معناه الحقيقى بحيث يصير مفتقرا فى دلالته عليه الى انضمام
قرينة اليه واما الثانى فبان يكثر استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ويشتهر
بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الزايدة فتنقلب
الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوى حقيقة عرفية الثانى ان اللفظ
الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر
فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع
مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة

فى ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعا فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبنا الى الصلوة الشرعية

المورد الرابع عشر فى بيان ما اذا تعارض التخصيص والتقييد ودار الامر بينهما كما فى مثل صل ولا تغصب بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهى فانه لا بد اما من تقييد صل او تخصيص لا تغصب كما فى مثل ما لو دار الامر مثلا بين التصرف فى قوله اعتق رقبة بالتقييد بالمؤمنة وبين التصرف فى اعتق رقبة مؤمنة بحمل الامر على الندب فالاظهر تقديم التقييد والوجه اما الغلبة فان التقييد اغلب من التخصيص او عدم كون التقييد من اقسام خلاف الظاهر فى مدلول اللفظ كالمجاز والتخصيص بل التقييد هو تصرف فى الامر العقلى ولا يلزم منه مجاز اصطلاحا ولعل هذا هو السر فى ترك قدماء الاصوليين كالعضدى والعلامة والبهائى وغيرهم التعرض لحال دوران الامر بين التقييد وغيره من الاحوال المتقدمة فان كلامهم فى تعارض الاحوال التى يورث كل واحد منها مجازا فى اللفظ والمفروض ان التقييد لا يورث ذلك وان كان فيه ايضا خلاف الظاهر والحاجة الى القرينة لكن لم يستلزم المجاز فالاولى ان يوان الوجه فى ترك التعرض ادخالهم فى التخصيص وجعله قسما منه [illegible] ذهبوا اليه من كون لفظ [illegible] مجازا فى المقيد وقد يعرض [illegible] قوله تعالى اوفوا بالعقود اذ لا شك فى ان البيع لا يجب الوفاء به [illegible] للمتبايعين لثبوت خيار المجلس فاذا افترقا وحصل الشك فى بقاء [illegible] بعده فلو قلنا ان البيع خرج بذلك عن عموم لفظ العقود ولم يكن [illegible] فيه لزم التخصيص والحكم ببقاء الخيار عملا بالاستصحاب [illegible] عن المعارض ولو قلنا انه لم يخرج بذلك عن العموم بل [illegible] منه كغيره لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بحال التفرق و

في تصوير العموم في هذا المثال اشكال بل هذا من قبيل تعارض التقييد مع المجاز ابن الصنف

محتاج

٢

لزوم انتقاض الحكم بارتفاع الخيار في موارد الشك عملا باطلاق اللفظ فيه السالم
عن المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته لان الاستصحاب من الاصول
التعبدية والاطلاق من الادلة الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية
لا تصلح لمعارضة الادلة الاجتهادية لانها اقوى بكشفها عن الواقع دون
الاستصحاب فلا يبعد ح ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف
من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وصرفه للتاويل الى الاضعف اولى فعلى
هذا الاصل في مقام الشك في كون الخيار على الفور او التراخي في البيع
ونحوه من العقود (الفورية) فان قلت ان تقييد الاطلاق بالنسبة الى فرد من افراد العام
وابقائه (على حاله من) بالنسبة الى غيره من سائر الافراد يكون من قبيل استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي والمجازي وهو ان لم يكن ممتنعا فلا اقل من كونه في غاية المرجوحية
ولا شك ان التخصيص اولى منه بمراتب فيتعين ترجيحه قلت ان ذلك ممنوع
بل هذا التقييد كسائر التقييدات فيكون ارجح ثم انه لو قلنا بتساوي التخصيص
والتقييد وعدم ترجيح احدهما على الآخر فلا اشكال في الرجوع الى استصحاب
ما ثبت اولا فيكون الاصل في الخيار المشكوك في فوريته التراخي والمحكي عن
صاحب الرياض انه تمسك بالاستصحاب في هذا المقام فيحتمل ان يكون
بنائه على ترجيح التخصيص او يكون بنائه على ما ذكرنا من التساوي بين الامرين
وبالجملة التحقيق في المقام ان يقال بتردد الامر بين التخصيص والتقييد فعلى
القول بكون لفظ المطلق مجازا في المقيد كما هو المشهور فالحق عدم تقدم احدهما
على الآخر لعدم الدليل عليه الا ما قد يدعى من غلبة التقييد بالنسبة
الى التخصيص لكنه محل نظر بل ومنع لاسيما بالنسبة الى المقيدات المنفصلة
لكن بعض المعاصرين نسب الى شيخنا دام ظله العالي انه ادعى الاجماع
على تقديم التقييد على التخصيص فان تم فهو الدليل في المسئلة واما على القول
بان المطلق ليس بمجاز في المقيد بل حقيقة فيهما معا كما هو مذهب سلطان

سبب تقديم الادلة الاجتهادية على الاصول التعبدية ليس الا قوائيته بل كونها ناظرة الى الواقع والثانية ناظرة الى الظاهر و ما حررنا في موضوعها الشك فيهما متغايران بالموضوع و الاصول واعتبر طرو الادلة لا في عرضها ولذا لا تعارض بينهما كما مر بيانه من المصنف مفصلا و كلامه [illegible] عن المسامحة في التعبير كما هو [illegible] المصنف

العلماء فلا ريب في وجوب تقديم التقييد على التخصيص ولنقدم اولا مقدمة
لا بد من معرفته في المقام وهو انه قد اختلف العلماء في انه هل يوجب
تقييد المطلق مجازا ام لا على اقوال فالمشهور على انه مجاز نظرا الى ان لفظ
المطلق كرقبة ونحوها موضوع للماهية العارية عن التقييد بشرط كونها
عارية فعند التقييد يلزم المجاز لانه استعمال اللفظ في خلاف الموضوع
له وذهب سلطان العلماء الى عدم كونه مجازا بل هو حقيقة نظرا الى
ان لفظ المطلق كرقبة ونحوها ليس موضوعا بازاء الماهية المطلقة بوصف
الاطلاق كما هو مذاق المشهور بل موضوع بازاء مطلق الماهية وبعبارة اخرى
بازاء الماهية المعراة عن جميع الاعتبارات بيان ذلك ان الماهية قد تعتبر
لا بشرط وقد تعتبر بشرط لا وقد تعتبر بشرط شيء وقد تلاحظ نفس الماهية
وذاتها المقررة عارية عن جميع الاعتبارات الثلثة المتقدمة وهي الموضوع
له عند سلطان العلماء واتباعه وهو قدر مشترك بين الاعتبارات
الثلثة المتقدمة فلا يلزم من تقسيم الماهية الى الاعتبارات الثلثة المزبورة
محذور تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وقد اشار الى ذلك في مبحث امور العامة
من شرح التجريد فلاحظ وتوهم ان كونه حقيقة في المقيد من لوازم القول بكون
المطلق موضوعا للماهية لا بشرط كما ترى بل التحقيق انه من لوازم ما ذكرناه و
ذهب بعض الاواخر الى التفصيل بين التقييد بالمتصل كما في اعتق رقبة
مؤمنة فحقيقة او بالمنفصل فمجاز نظرا الى عدم وجود المنافي في الاول بوجه
من الوجوه بل الظاهر انه يراد من لفظ المطلق الماهية المجردة والقيد من لفظ
المقيد وهو المؤمنة من قبيل تعدد الدال والمدلول لا من قبيل استعمال
اللفظ المطلق في المعنى المقيد بخلاف التقييد بالمنفصل فان التحقيق لا بد
فيه استعمال لفظ المطلق في المقيد والتحقيق وفاقا لشيخنا دام ظله العالي
هو ما اختاره سلطان العلماء وجماعة ممن تبعه كصاحب الفصول وغيره نظرا

الى ان المتبادر من المطلق في العرف ليس الا الماهية المهملة التي هي قلد مشترك
يمكن تقييدها بجميع الاعتبارات المشار اليها فيما تقدم اذ المحققون لك فنقول
ان التقييد مقدم على التخصيص وذلك لان التقييد لا يلزم مجاز بل هو
حقيقة بخلاف التخصيص فان قلت نعم ولكن هذا لا يوجب ترجيحا للتقييد
على التخصيص بعد اشتراكهما في كون كل واحد خلاف الظاهر محتاجا الى
القرينة ضرورة عدم جواز حمل المط على المقيد من دون وجود قرينة على
التقييد قلت وان كان التقييد خلاف الظاهر كغيره محتاجا الى وجود القرينة
لكن استفادة الاطلاق مع عدم وجود المقيد ليس من ملاحظة ظهور لفظ
المطلق في الاطلاق كما سمعت تفصيل الحال فيه بل بواسطة دليل الحكمة
وانه لو كان هناك قيد لكان من الواجب في الحكمة بيانه فالظهور ناش من الدليل
العقلي المزبور فعلى هذا لو فرض وجود ما يصلح بيانا لا يبقى لفظ المطلق ظاهرا
في الاطلاق لعدم جريان دليل الحكمة ح فمثل الاطلاق على هذا بالنسبة الى
ساير الظواهر كمثل الادلة الفقاهتية بالنسبة الى ساير الادلة الاجتهادية
ومن هنا تعرف معنى ما قد يقال من ان الاطلاق كالبرزخ بين الادلة الاجتهادية
والادلة الفقاهتية فانه يقدم على الثانية كما يقدم الاولى عليه فاذا كان الحال
كذلك فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق لو دار الامر بين رفع اليد عنه او عن التصرف
في الظهور اللفظي كما في اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فان الامر دائر
بين رفع اليد عن ظهور الاطلاق بحمله على التقييد او حمل الامر في المقيد
على الندب كما انه لا بد من رفع اليد عن الادلة الفقاهتية عند دوران الامر بينه
وبين الادلة الاجتهادية فان قلت ان الامر هنا دائر بين رفع اليد عن اصالة الاطلاق
الناشئ عن دليل الحكمة المتقدمة واصالة الحقيقة في الطرف الاخر وكلاهما من قبيل
الاصول فلا معنى لتقديم احدهما على الاخر قلت نعم ولكن احدهما اصل لفظي
والاخر اصل عقلي نظير الاصل العملي الاولي عن بل للثاني كما انه من الاصل

فان التقييد وان قلنا بكونه حقيقة لكن لا ريب في كونه خلاف الظاهر محتاجا الى القرينة ع

العمل ايضا وقد تقرر انه يجب تقديم الاصل المزيل على الاصل المزال بيان ذلك ان اصالة حمل اللفظ على الحقيقة في الطرف المقابل للاطلاق مقتضاها التقييد في الاطلاق لانه اذا حمل الامر في المثال المزبور على الوجوب بحكم اصالة الحقيقة فلا ريب انه يصلح بيانا لتقييد المطلق فلا يجري دليل الحكمة المقتضي للاطلاق في قولك اعتق رقبة بخلاف ما لو حملنا الاطلاق على اطلاقه بدليل الحكمة فانه لا يصلح قرينة صارفة للفظ الامر عن ظاهره الى الندب ادعاية الامر مع التعارض بين ظاهر الاطلاق وظاهر الامر فظهر كون احدهما مزيلا والاخر مزالا هذا مضافا الى ان الظاهر كون الحكم اجماعيا بناء على القول المزبور ان امكن المناقشة في الاجماع على تقدير القول بمقالة المشهور وينبغي التنبيه على امور الاول ان ما ذكرنا من تقديم هذه الامور بعضها على بعض انما هو بعد عدم مساعدة العرف على خلافه اذ لو كان العرف على خلافها كالتبادر وامثاله فلا بد من متابعة العرف الثاني اذا تعارض كلمات اللغويين فاما ان يكون النسبة بينهما التباين الجزئي او الكلي او العموم المطلق والعيان في جميعها تقديم المثبت على النافي لان تطرق الخطاء في جانب النفي اقرب فح انكانا متباينين يجمع بينهما الا ان دعوى كل مشتمل على الاثبات والنفي وهو ان معنا ذلك لا غير فيطرح قوله في جانب النفي ويعمل به في طرف الاثبات وانكانا عامين من وجه فكذلك يعمل بهما في مادة الاجتماع والافتراق فلو ان الغناء بالمد عبارة عن مد الصوت المرجع المطرب والمرجع او المطرب فلو انكانا عامين مطلقا فيقدم العام لانه مثبت بالنسبة الى الخاص هذا هو القاعدة في المقام الا ان ثبوتها بحيث يحصل الوثوق بها والعمل بمقتضاها في الاحكام وطرح الاحتياط مشكل فلا بد من ملاحظة الاحتياط ومن هنا تبين ان مراد الشبهة الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او تعارض النصين او اجمال النص ليس الفتوى الا الحكم بوجوب الاجتناب عن الكل على ما هو المختار في الشبهة المحصورة ولكن

وجه التدبر ان ما ذكرنا انما هو من باب المثال والا فكون التعارض بين قولي اللغويين في خصوص الغناء من باب العموم من وجه غير معلوم فان في قال الغناء ككساء من الصوت ما طرب به وملك في مجمع البيان الغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب فعلى هذا يكون التعارض بينهما من باب العموم المطلق لا من وجه كما لا يخفى والجواب ان النظر الدقيق يحكم بان التعارض بينهما ليس الا من باب العموم من وجه فمادة الاجتماع الصوت المرجع المطرب ومادة الافتراق من الطرف الاول الصوت المطرب فقط ومادة الافتراق من الطرف الثاني الصوت المرجع فقط فتدبر منه

الترجيح اواز در حلق گردانيدن

اكثر ما يوجد من هذه الوجوه الثلاثة هو الوجه الاخير كما في مثل قول امير
المؤمنين عليه السلام من جدد قبرا او مثّل مثالا فقد خرج عن دين الاسلام
حيث قرء جدث بالجيم والثاء المثلثة وقرء حدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة
ومثل ما لو ثبت بالدليل حرمة الاذان الثالث في يوم الجمعة واختلف
كلام الاصحاب في تعيينه ومثل ما لو تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما
عموم من وجه فانّ مادة الافتراق من هذا الوجه واعلم انه قد تبيّن مما ذكرنا
انّ الصعيد في قوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا داخل تحت القاعدة
المزبورة جدّا لانّ جملة من اللغويين على انه التراب الخالص وجملة منهم على انه
مطلق وجه الارض وعن الطبرسي في المجمع الاجماع على جواز التيمم بالحجر وعن
المحقق في المعتبر الاجماع على انّ الحجر من جملة الارض وعن المفسرين انّ الصعيد
هو وجه الارض فيدخل الحجر وفسّره بعض اهل اللغة بالتراب فلا يدخل لكن
الزيادة مقدمة على ذلك فيكون المظنون انّ الصعيد المامور به هو وجه [illegible]
لكن الاحوط عدم الاكتفاء بامثال هذه الظنون في مقام تحصيل البراءة اليقينية
وامّا ما قيل في بيان ترجيح التفسير بالتراب في توجيه جواز التيمم بالحجر بانه
تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة وافادته استمساكا فبعد تسليم صدق
التراب على نحوه مدفوع بعدم تبادره من اطلاق التراب حيث ما يوجد مع كون
مقتضى اخبار العلوق اعتبار التراب بالمعنى المتبادر دون نحو الحجر لعدم علوق
فيه هذا مضافا الى جريان هذا التوجيه في المعادن مع انهم لم يقولوا بجواز
التيمم به معللين العدم بالخروج عن اسم الارض فضلا عن التراب فشمولها العرف
بالخروج عن الترابية هنا جار في نحو الاحجار وانكاره مكابرة ومن ضم هذه القاعدة
اعني تقديم المثبت على النافي الى قولنا الاستعمال اعم من الحقيقة [illegible] في تعدد
المعنى والظن في اللغات حجة يظهر لك حقيقة البحث في معاني الحروف مثل ثم والفاء
الواو وامثالها فانه لو قال بعضهم انّ الباء للتبعيض وبعض اخر انه للالصاق فالجمع بينهما

ويحكم بانها حقيقة ومجاز ولا اشكال في ذلك هذا ان لم يظهر من كل واحد
منهما اثبات كل من المعنيين على وجه الحقيقة والا فيحكم بالاشتراك لحجية قول
كل واحد منهما القاعدة الجمع بل قد يقتضي القاعدة اى قاعدة الجمع الحكم بمجازيتهما
اذا لم يلزم مجاز بلا حقيقة واما الاشكال في ان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
في معاني الحروف غير موجودة غالبا فكيف يكون التبعيض معنى مجازيا للالصاق [illegible]
فمن بعض المحققين ان وجود العلاقة لا يعتبر فيها لو ثبت الرخصة من الواضع
في خصوص الاستعمال فلو صرح الواضع باستعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى
اخر غير مناسب له صح الاستعمال فيه وحال الحروف ونحوها كذلك وعن بعض الافاضل
انه يمكن استعمال اللفظ في معنى بعلاقة المشاكلة اذ لا يجب حصول المؤانسة العرفية
ثم يستعمل فيه من غير علاقة والمراد من المشاكلة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبة
ذلك الغير ومرجعها التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في جنبه كاطلاق الطبخ
على الخياطة في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
ذكر خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعها في صحبة طبخ الطعام وعن بعض الفضلاء انه
جعل اطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة في الخيال لان خياطة الجبة و
القميص لما كانت مطلوبة عنده ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما يناجي به نفسه
فاذا اورد صورة الطبخ في خياله جاز ان يعبر بها عنها ورد على من جعل الاستعمال
فيه بعلاقة المجاورة في الخيال بان الاكثر لم يذكروها وحصولها بعد الاستعمال و
العلاقة لا بد ان يكون حاصلة قبله ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يدعوا حصر
الانواع ولا يمكن في عده ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بها
ما يتناول المجاورة الثابتة وهو حاصل قبل الاستعمال ايضا وقد اورد المحقق ان هذه
العلاقة التي قبلها مما لا عبرة به [illegible] اطلاق احد الضدين على الاخر ليس للمجاورة
في الخيال للقطع بانها ليست ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شأن العلاقة المصححة
بل اما العلاقة [illegible] او لغيرها من العلاقات فان كون الشيء مرادا للمفهوم احد الضدين

بصح تنزيله منزلة كونه فرداً لمفهوم الضد الآخر واستعارة لفظه له قصداً الى التمليح
او التهكم كقولنا للجبان اسد فتنزيلاً لما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزيل منزلة احد
افراد الشجاع قصداً الى ما ذكروا والعلاقة هي التضاد بالتأويل المذكور وقد
تطلق عليه الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولنا للعالم هو جاهل
او للمشابهة وبالجملة اطلاق الطرح على الخياطة يمكن ان يقال ليس لعلاقة المجاورة بكلا
فتسميتها الا انها غير ملحوظة في اطلاقها بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبية وبالجملة
علاقة الاستعمالية من جملة العلائق وحال الحروف يمكن ان يكون من ذلك
الباب والمراد منها ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر لا يكون بينهما في
نفسهما علاقة معتبرة لكن ينضم اليهما بحسب بعض الموارد نكات وخصوصيات
تحققها فيها كما ذكرنا في اطلاق الطرح على الخياطة فيستعمل فيها في المعنى الآخر مجازاً
فيتحقق من جهة الاستعمال هنا ولو بعد التكرار علاقة يصح معها الاستعمال فيه
وان تجرد عن تلك النكتة والخصوصية فان الاستعمال كما قد يوجب النقل كذلك
قد يوجب تحقق العلاقة المعتبرة وكثيراً ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة الناقصة
ولهذا ترى ان التجوز قد يصح من لفظ ولا يصح في مرادفه كما في الرقبة فانها يطلق على
العبد والجيد يراد فيها ولا يطلق عليه بعجى في المقام بتفصيل لا بد من بيانه فنقول انه اذا
تعارض كلامهم فاما بين النفي والاثبات كما عن ابن جني وسيبويه انكار كون الباء
للتبعيض واثباته عن ابن مالك والاصمعي والقتيبي والفارسي او في الاثبات وعليه
فيحصل فيه التباين كلياً او جزئياً والعموم والخصوص المطلق ففي الاول يقدم الاثبات
على النفي لكثرة الاشتباه وعسر الحصر او امتناعه في الثاني بخلاف الاول مع ان
التعارض بينهما مرتفع في الحقيقة لرجوع الاول الى العلم بالوضع والاطلاع عليه
والثاني الى عدمه وفي الثاني يلزم الرجوع الى المرجحات من كون الضبط او عرف
الاصل او اعلم او اشهر ونحوها لاستلزام تقديم احدهما من غير مرجح ترجيحاً بلا مرجح
وهو خلف وهذا يطرد في الكل واما في الاخيرين فهل يرجع الى المرجحات او يبنى على

الاعم فيتوقف في الصعيد هو موضوع لوجه الارض مط وفي الغناء الصوت المطرب المرجع او
الاخذ بما اتفق عليه فيه كلامهم او التوقف فعن كلام صاحب ك انه يشعر بالاقتصار على
موضع الوفاق وعن بعض المحققين انه قرب البناء على الاعم في الاعم مط ومن وجه
تعويلا على تقديم المثبت على النافي قائلا بان ما يدعيه النافي شهادة على
النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود
وقد ادعاه المثبت فيصدق ويشكل بان كلا منهما مثبت ونافٍ اما المخبر بالخاص فلادعائه
دخول الخصوصية في المدلول كما ان المخبر بالعام مثبت للعموم والاول نافٍ للعموم والثاني
للخصوصية ونحوه في العموم من وجه نعم يمكن ترجيح العموم مط لقوة الظن به فان
غلبة الاشتراك المعنوي في مثلهما بالنسبة الى الاشتراك اللفظي والمجاز
وغلبة الاشتباه وعدم الاطلاع بالعموم من الغفلة عن اعتبار الخصوصية يفضي
الى الظن بالعموم وفيه الكفاية فتدبر ثم انه اذا تعارض كلام اهل السير والتواريخ
وارباب اللغة فان كان الامر اربط باللغة فيقدم الثاني والا فالاول ومن هذا
الباب تخطئة الحلي للشيخ في حكاية القائد عبد الرحمن بن غياث بمكة بانه فيما
لما ذكره البلاذري انها وقعت باليمامة والبلاذري ابصر بهذا الشان ومنه يظهر
حال التعارض بين كلمات كل من اللغويين واهل الاشتقاق واللغويين والصرفيين
مع الاخر ولو تعارض كلام اللغويين والفقهاء في الحقائق الشرعية او المتشرعية فيه
عند الشك هل يقدم الاول او الثاني الظاهر الاخير لكونهم ابصر بموارد الشرع بخلاف
ما لو وقع الاختلاف في الموضوع له اللغوي فانه ينعكس ولو ورد رواية عن اهل
البيت عليهم السلام في امر لغوي وعارضه كلام اللغويين كما في مجئ الباء للتبعيض
فقد انكره سيبويه واثبته صحيح زرارة عن الباقر عليه السلم حيث سئله عن دلالة
التبعيض في اية الوضوء فقال عليه السلم لمكان الباء فلو كان الاول علميا يقدم
جدا للعصمة ولو كانا ظنيين كما في المثال تعين الرجوع الى المرجحات وهنا مع الرواية
جدا واعلم ان المحقق ان يقال ان كلام اهل اللغة حجة فيما ذكروه في معاني الالفاظ

والمطالب اللغوية فان تتبع كلام المفسرين والفقهاء والاصوليين والصرفيين و
النحويين وغيرهم في جميع موارد حاجاتهم وتنازعهم في المطالب اللغوية يكشف
عن وقوع الاجماع على الحجية حيث نرى انه ينقطع جميع المشاجرات والمنازعات
منهم ولا يختلفون في قبوله اذا خلا عن المعارض مع اختلاف مشاربهم ومذاهبهم
وذلك كان طريقة مستمرة بينهم من قديم الايام الى عصرنا هذا وذلك يقرب الى
الف سنة او يزيد مع عدم انكار احد من الرجوع الى كلامهم في تلك المدة المديدة
فلو لم يحصل الاجماع من مثله لما يحصل في شيء من النظريات اصلا هذا مضافا
الى ما قيل من ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق
والكاظم والرضا عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم
ينقل عن الائمة عليهم السلام وعن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد
عنهم عليهم السلام ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما
يظهر من تتبع الاخبار مع ان عموم الحاجة الى المطالب اللغوية وسد طرق العلم
جلا او كلا يقتضي الى العمل بالظن جدا وهذا من اقوى طرقه بلا اشكال ولقد
اجاد المحقق التستري فيما حكي عنه في هذا المقام حيث قال صحة الرجوع
الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم
مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان انتهى ولا فرق في حجية كلامهم
بين من صح مذهبه ومن لا يصح وممدوحهم وثقتهم الى غيره لحصول
الظن من كلامهم والمدار في الرجوع اليهم ليس الا الى ذلك نعم في مقام التعارض
يقدم الارجح في افادة الظن لكونه اكثر اطلاعا في كلام ارباب اللغة والعرب نثرا
او نظما او اقرب عهدا اليهم الى غيره لك تمام وغيره والحاصل ان مدار الترجيح
على ما يقوى به الظن الثالث في تعارض العرف واللغة فلو كان للفظ معنى في
اللغة ومعنى اخرى في العرف كالقبض فانه بمعنى الاخذ باليد وعرفا الاكثر مطلقا
وشك في ان خطاب الشارع محمول على اللغة او العرف ففيه خلاف فلا كلام في انه

لو علم اتحاد العرفين يعني عرف الشارع مع عرفنا يحمل على المعنى العرفي كما لو علم
عدم وجود المعنى العرفي في زمانه يحمل على المعنى اللغوي ومحل النزاع انما هو لو
شك في تطابق العرفين فعن بعضهم تقديم اللغة وعن آخرين تقديم العرف
وعن جماعة الوقف حجة الاولين اصالة عدم النقل الى زمان يقطع بوجوده و
تاخر الحادث حتى يثبت حدوثه وفيه ان اعتبار هذه الاصول من باب الظن وهنا
ذلك غير مفيد للظن اما الآن الشهرة على خلافه فان المش على تقديم العرف
لان الغلبة والاستقراء يحكم بان اغلب المنقولات العرفية انما كان قبل زمان الش
اذ الداعي الى النقل بالنسبة الى زمانه عليه السلم وغيره على حد سواء فيخرج عن
الاصل بواسطة الدليل ومن هنا يظهر فساد دليل التوقف من تصادم الادلة
من الطرفين وعدم المرجح في البين وان الحق هو تقديم العرف ثم ان تقديم العرف
على اللغة انما هو اذا لم يعلم مراد الشارع فاذا علم ان مراده المعنى اللغوي او صرح به
احد اللغويين فلا يحمل على المعنى العرفي وذلك كما في قوله عليه السلم انا لا آكل متكئا
فالمفهوم عرفا عدم الاكل على سبيل الاتكاء على شيء وصرح ابن الاثير بان مراده
عليه السلم الجلوس على الطعام بحيث يكون مسلطا على الاكل وهو كناية عن
المسامحة في الاكل والاقتصار على شيء ليسد الرمق ثم ان تقديم العرف على
اللغة مطلقا انما يصح اذا كان عارفا بهما واما اذا لم يكن عارفا فربما يشكل كما لو قال المقر
له للمقر لي عليك الف فقال نعم او اجل فهو اقرار ولزمه الالف بلا خلاف فيهما او لا
اشكال اذا كان المقر عارفا بترادف اللفظين بكونهما كلمتا تصديق لان قول المجاب انكار
خبرا فيهما بعد حرف تصديق وان كان استفهاما محذوف الهمزة فيهما للاثبات والاعلام
لان الاستفهام عن الماضي اثباته بنعم واجل ونفيه بلا ويشكل في الاخر على المختار
من تقديم العرف على اللغة اذ لو يكن عالما بالترادف وكون اجل بمعنى نعم كما يتفق
لكثير من اهل هذه الازمنة ومثل اللفظين بلى في جواب من قال لي عليك الف
مجردا بلا اشكال بناء على المختار من جعل العرف هو المعيار المفهم منه التصديق فان

عم ... ان قوله اجل انما هو جواب كنعم الا ان المحكي عن الاصحاب بعد الاستفهام واهل ... صنيع في الجملة ... التصديق ... احسن ... كان لحسن ... تلك نعم ... الذهب ... وقالت سوف ... ولو قال ... اجل كانا احسن منه

الاستعمال

الاستعمال العرفي جوز وقوعها في جواب الخبر المثبت كنعم والاقرار جار عليه و
ان وضع في اللغة لابطال النفي فلا يجب بها الاثبات ولو فيد كون القول استفهاما
فقد وقع استعمالها في جوابه لغة وان قل ومنه قول النبي صلى الله عليه واله
اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا بلى والعرف قاض به وكذا في جواب
من قال ليس لي عليك الف لو قال بلى فقوله بلى يكون اقرارا لانها بمقتضى الوضع
المتقدم حرف يتضمن ابطال النفي سواء كان مقرونا بالاستفهام التقريري
كما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وقوله تعالى الم يأتكم نذير قالوا بلى او
الحقيقي كما في المثال المزبور او مجردا كما في قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا
قل بلى وربي ولان اصل بلى بل وهي رد لما سبق ونفي له زيدت عليها الالف
فيكون هي ايضا كذلك فيصير قوله بلى ردا لقوله ليس لي عليك الف فانه الذي دخل
عليه حرف الاستفهام ونفيا له ونفي النفي اثبات فيكون اقرارا وهو وان اختص باللغة
كما مر اليه الاشارة الا ان العرف وافقها في هذه الصورة وعلى تقدير التنزل فمخالفته
لها فيها غير معلوم فيؤخذ بها عملا بالاستصحاب السالم فيها عن المعارض بالكلية
ولو قال بعد القول المزبور نعم قيل بانه لا يكون اقرارا لانها حرف تصديق كما مر
فوضعها في اللغة لتقرير ما سبق من السؤال فاذا كان نفيا اقتضى تقرير النفي
وتصديقه فينافي الاقرار ويكون في المثال انكارا ولذا قيل بان المخاطبين بقوله
تعالى الست بربكم قالوا بلى لو قالوا نعم لكفروا لان نعم تصديق المخبر بنفي او ايجاب
فيكون التقدير ليس كذلك فيكون انكارا او قيل بانه يكون اقرارا لاستعمالها
بعد النفي بمعنى بلى عرفا استعمالا شائعا فليقدم على مراد ها لغة كما مضى مع ان
المحكي عن اعتراف جماعة من المتقدمين والمتاخرين التصريح باستعمالها وورودها
لغة كذلك والمثبت مقدم سيما ان من اثبت استعمالها بمعنى بلى مقدم على من نفى
ذلك ومنه قول النبي صلى الله عليه واله للانصار حين نازعوا مع المهاجرين
في كون ايهما اشرف وافضل الستم ترون لهم ذلك فقالوا نعم ولا ريب فيه لو ثبت

استعمال

استعمال العرف بعنوان الحقيقة ولكنه محل تامل فان مجرد الاستعمال ولو كان
شايعاً لا يقتضيها بلا اشكال لانه اعم من الحقيقة سيما اذا وجد للفظ معنى
حقيقي اخر لغة ومنه يتضح معنى الجواب عما ذكره الجماعة من ورودها بطريق الاستعمال
الشايع العرفي في اللغة ثم على تقدير تسليم ثبوت الحقيقة بذلك لم تثبت الاولوية
بها ايضاً لاحتمال الاشتراك ودفعه غير ممكن الا على تقدير ثبوت كون هذه الحقيقة
حقيقة غالبة على الحقيقة الاخرى اللغوية بحيث يكون في جنبها مهجورة وهو
محل تامل كيف ونحن في دعوى بل في ثبوت اصل الحقيقة فكيف يأتي لنا دعوى
ثبوت الغلبة التي هي المناط في ثبوت الاولوية بها اذ لولاها لكان اللفظ من
قبيل الالفاظ المشتركة التي لا تحمل على احد معانيها الا بقرينة صارفة فهذا
القول لعدم وضوح وجه حجة ضعيف غايته فاذاً المصير الى القول الاول لا يخلو
عن قوة عملاً باصالة بقاء الحقيقة اللغوية وبراءة الذمة الرابع في تعارض
عرف السائل والمسئول وبلد السؤال وتفصيل القول فيه ان يقال انه [illegible]
لهذا الثلاثة عرف متحد وتارة يكون لاثنين منها عرف واحد وليس [illegible] عرف و
هو اما السائل او المسئول وبلد السؤال وتارة يكون لواحد [illegible] عرف ولا يكون
لغيره عرف واصطلاح وهو ايضاً اما السائل والمسئول او بلد السؤال فهذه سبع صور
كلها خارجة عن محل النزاع اذ [illegible] اشكال في تعيين حمل اللفظ على معناه في
جميع الصور وتارة يكون للثلاثة عرف متخالف وتارة يكون التخالف بين اثنين والاخر
اما ان يكون له عرف لكنه منطبق على احدهما او لا يكون له عرف اصلاً وكيف كان
فذلك اما هو السائل او المسئول او بلد السؤال وصور التخالف سبعة كل ذلك
داخل في محل النزاع فيحتمل الحكم بتقديم عرف المسئول مطلقاً ويحتمل تقديم عرف السائل
كذلك ويحتمل تقديم بلد السؤال كذلك ويحتمل تقديم المسئول ان وافق بلد السؤال ويحتمل
تقديمه ان لم يخالفه بلد السؤال والفرق بينهما انه في الاول لا بد من وجود عرف لبلد
السؤال الموافق لعرف المسئول وفي الثاني لا بد من عدم المخالفة سواء كان له عرف موافق

اولا يكون له عرف اصلا فيصير ثلثة انه لم يخالفه ويحتمل تقديم عرف السائل ان وافقه بلد السؤال اولم يخالفه ويحتمل تقديم بلد السؤال اذا وافقه احدهما ويحتمل تقديمه اذا لم يخالفه احدهما ويحتمل التوقف فى المقام فهذه وجوه عشرة ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول ان الكلام فيما اذا صح حمل الجواب على كل واحد فلو لم يجز الحمل على بعضها او تعين الحمل على احدها بواسطة القرائن كان يكون المسئول جاهلا بعرف السائل والبلد او لا يكون لاحدها عرف او كان المسئول مقيما فى البلد فى زمان كثير فهو خارج عن النزاع والحق فيما اذا تعارض الثلثة تقديم عرف المسئول مطلقا والدليل على ذلك وجهان احدهما الاستقراء فانه لا شبهة فى ان محاورات المسئول ومكالماته منزلة على عرفه واصطلاحه غالبا فصورة الشك ملحوقة بالغالب فان قلت ان الغلبة المزبورة ثابتة بالنسبة الى مكالماته مع اهل لسانه واصطلاحه كالمدنى واما بالنسبة الى غيره كالعراقى فالغلبة ممنوعة قلت نعم يصح منع الغلبة هنا الا انه لم يثبت الغلبة على الخلاف ايضا فيلحق بالغالب كما [illegible] لم يثبت الغلبة فى الاشخاص يرجع لاتحاد الى الغلبة فى الاصناف ويلحق بالصنف [illegible] انه لو تكلم على عرفه واراد من اللفظ ما هو مصطلحه فلا يحتاج الى نصب القرينة لبيـــــان المراد فلو اطلق اللفظ وحمله السائل على غير عرفه يكون القصور منه غفلة من القاعدة ولو تكلم على عرف السائل فلا بد من نصب القرينة بحيث لو اطلق يكون التقصير من المتكلم فى تادية المراد فاطلاق اللفظ وعدم اقامة القرينة على المراد يرشد الى تكلم المسئول على وفق اصطلاحه وبالجملة الظاهر انه لا بد من حمل كلامهم عليهم السلام على اصطلاحهم حملا على عادة الناس وضيعهم وشريفهم علمائهم وارباب [illegible] وصنايعهم وغيرهم فى مكالماتهم ورديدتهم فيها وهذه طريقة معروفة غير مخفية على احد بعد التدبر مرعية بين كافة الخلق ولذا تقدم ويقدم الكل تقديم الحقيقة الشرعية بناء على ثبوته على اللغوية والعرفية فى خطاباته المجردة عن القرينة نعم لو علم عدم [illegible]

المخاطب باصطلاحه لتعيّن عليه متابعة المخاطب وبيان اصطلاحه والا لزم الاغراء
بالجهل والتكليف بما لا يطاق وهو يتم اذا كان وقت الحاجة واما في غيره فيحتمل
ان يقوى بعدم الفرق تعويلا على لزوم الفحص في تحصيل ما يتوقف عليه فهم
الخطاب ومما يؤيده عدم متابعة نبينا صلى الله عليه وآله واوصيائه عليهم السلم
لغات السائلين في خطاباتهم ومكالماتهم فلم يرد منهم الا بالعربية وقضيته ليس
من لم يرم صياغ اصفهان ثبت لا يعني به هذا واعلم ان الذي يظهر من الاصحاب
في اعتبار الرطل في الكر اختلافهم فيه فالمحكي عن السيد انه فسره بالمدني تعليلا
تارة بان المتكلم من اهل المدينة فاجاب بالارطال المعهودة عندهم واخرى بان
الغالب كونه عليه السلام ببلده فاجاب بارطاله والمحكي عن المختلف انه احتج عن
فيه لا اعتبارا ببلدهم عليهم السلم بل ببلد السائل اذ اطلاق الجواب انما يتم على تقدير علم
السائل بالمراد وهو يكون بحمله على ما يعهده في بلده قال ولذا اعتبرنا في الصاع تسعة
ارطال بالعراقي وهو خلاف عادتهم ويرد على ما ذكره من ان اطلاق الجواب انما يتم على
تقدير علم السائل بالمراد وهو يكون بحمله على ما يعهده في بلده ان فيه انه لا يتم اذا فرضنا
كون السائل عالما باصطلاح المتكلم وهو المتنازع فيه والمفروض في البحث وفي
غيره اذا كان محل الحاجة او مطلقا يتعين ان يخاطبه المتكلم باصطلاحه لعدم جواز الاغراء
بالجهل والتكليف بما لا يطاق كما لو فرضنا عدم علم المتكلم بثبوت اصطلاح للمخاطب
يتعين ان يخاطبه باصطلاح نفسه وكلاهما خارج عن المتنازع فيه وما ذكره من
قضية الصاع ان ثبت بدليل آخر فلا كلام فيه والا كان لما ذكره فهي كالمسئلة بلا فرق
وحجة فيه وعن الذخيرة انه بعد نقله عن السيد بانهم عليهم السلم من اهل المدينة
فينبغي حمل كلامهم عليهم السلم على عادة بلدهم قال وعندي انه لو قال الظاهر ان السؤال
كان في المدينة والاقرب ان الاوزان انما يحمل على بلد السؤال كما لا يخفى من تتبع مجاري
الحالات كان احسن وحكى الجواب عنه بان المهم في نظر الحكيم رعاية ما يفهم السائل
وذلك انما يحصل بمخاطبته بما عهده عن عادة بلده ويرد على ما قرره في الذخيرة

انه لا يجري

واعلم ان الكر ما حصل عن ثلثة اشبار ونصف عرضا وطولا وعمقا فيضرب ثلثة العرض في ثلثة الطول يبلغ تسعة ثم نضرب في ثلثة الطول يبلغ ... ثم نضرب نصف الطول في مجموع يبلغ اثنين الاربعا فيصير المجموع اثنا عشر وربعا ثم نضرب الاثني عشر في ثلثة العمق يبلغ ستة وثلثين ثم نضرب الاثني عشر في نصف العمق يبلغ ستة فيصير المجموع اثنين واربعين ثم نضرب الربع في مجموع العمق يبلغ سبعة اثمان شبر فيصير المجموع اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر

انه لا يجدي هنا فان ما يشهد له مجاري العادات انما يكون في المعاملات الواقعة
في البلاد لا مطلقا الا ترى ان الواعظ او نحوه لو حكى في الموازين امورا فيكون كما
نحن بصدده لا يكون حمله على عادة بلد الحكاية كما هو واضح ومع ذلك مخصوص
بالموازين وعلى ما اجيب عنه ان ما ذكره من ان المهم في نظر الحكيم رعاية ما يفهم
السائل حق ولا يجديهم نفعا فان التكلم على اصطلاح المتكلم اذا ثبت كونه على
مجاري العادات فالاهتمام انما يقتضي مراعاته او اقامة القرينة لو اراد خلافه
فالمهم في المقام تحقيق مجاري العادات في مثله ولا ينفعهم ما ذكره وعلى اي
حال لا ينافي الاهتمام في امر السؤال حمل الخطاب على اصطلاح المتكلم وعن
الروض من جملة ما علل تفسيره بالعراقي ان المرسل عراقي فافتاه عليه السلام بلغته
وعادة بلده لوجوب الخطاب من الحكيم متواضعا عليه جاريا على الحقيقة الا
ان يدل دليل على ارادة المعنى المجازي منه حذرا من الاغراء بالجهل وذلك
يقتضي وجوب رعاية ما يفهمه السائل ويتعارفه واجاب عنه بانهم عليهم السلام
يفتون بمعارف بلدهم ويرد عليه ان ما ذكره من مراعاة الحقيقة وكون الخطاب
جاريا عليها الى ان يدل دليل على المجاز من عجيب الكلام فان شيئا من الصور لا
يستلزم المجاز وان كان بعضها ظاهرا فان استعمال الكلمة على اصطلاح المتكلم
نفسه ليس فيها مجاز وعلى التقديرين الاخيرين يكون من باب التبعية في
الاستعمال لا من باب الاستعمال بالعلاقة حتى يكون مجازا وهو ظاهر كما لا يخفى
الا ترى ان تكلم غير العربي بالعربي وبالعكس وهكذا ليس فيه مجاز واعجب
منه انه جعل ذلك مقتضيا الى مراعاة اصطلاح المخاطب مع انه لو تم لدل
على لزوم التكلم باصطلاح نفسه وتمام ظهوره تقدمهم عرف المتكلم مطلقا سواء
كان مختصا به او مشتركا بينه وبين غيره ولا سيما مع تعدد المخاطبين في اختلاف
اصطلاحاتهم وتعددها فانه يتعين حمله على اصطلاح المتكلم فانه لو حمله على
اصطلاحاتهم لزم استعمال اللفظ في المعاني المتعددة بخصوصياتها وهو باطل جدا

واختلاف الاحكام بمجرد اختلاف الاصطلاح من دون مدخلية امر آخر وبطلانه
لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى فان قلت ان المشهور على ان المراد من الارطال في الخبر الوارد
في تحديد الكر العراقية وهو مناف للمذهب المختار من تقديم عرف المسئول قلت ان
ذهاب المشهور انما هو بواسطة القرينة مثل ما ورد في الصحيح المقدر للكر بستمائة رطل
فانه يجب حمله على المكي المضعف على العراقي بمثله مرة بالاجماع فملاحظة حال
الراوي الذي هو من اهل توابعه فيه بالاجماع قرينة على ارادة العراقي من المرسل
من حيث كون السائل فيه عراقيا فكما روعي حال السائل فيه هنا مع كون الامام
مدنيا فكذلك هناك والا لم يمكن الجمع بينهما ويؤيده تقدير الرطل في الاغلب بذلك
بل ربما يستفاد من بعض الاخبار شيوع ذلك ففي رواية الشن الذي ينبذ فيه التمر
للشرب والوضوء وكم كان يسع الماء قال عليه السلام ما بين الاربعين الى الثمانين الى فوق
ذلك قلت باي الارطال قال بارطال مكيال العراق هذا ولو تعارض عرف السائل
وبلد السؤال فيقدم عرف البلد للغلبة ويحتمل التوقف ولو توافق عرف السائل
وبلد السؤال وتعارضا مع عرف المسئول فقيل يقدم عرفهما على عرفه لكن يجيء عن
اشكال هذا كله اذا كان للمتكلم اصطلاح او لغة واما اذا لم يكن كما لو ورد
خطاب من الله تعالى على قوم فالمدار في غير الالفاظ الشرعية على حالهم وحقا
يقهم عموما وخصوصا بلا خلاف ووجهه ظاهر هذا كله بالنسبة الى الحاضرين
واما بالنسبة الينا فان ثبت اتحاد عرفنا وعرفهم علما او ظنا فلا اشكال وكذا لو شك
في حدوث الاختلاف وعدمه لاصالة عدم النقل كما لو شك في التعدد والوحدة لاصالة
الوحدة وظهورها واما لو ثبت الاختلاف فالمعتبر عرف الحاضرين لاختصاص
الخطاب بهم دون الغائبين ولو حدث اختلاف كما لو كان للفظ حقيقة لغوية ووجد
في العرف له حقيقة عرفية عامة او خاصة فان كان مؤخرا على ورود الخطاب
فالخطاب تابع للاول لما مر وان كان مقدما فالخطاب تابع للثاني لكونه الظاهر عندهما
والمتبادر وهو لسان القوم الخامس في بيان انه كما لا يجوز العمل بالاصل مطلقا قبل الفحص

اي في جميع موارد اصل البراءة والاستصحاب واصل الاشتغال منه

عن الدليل ولا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص كما لا يجوز العمل بالدليل قبل
الفحص عن المعارض فالجاهل في الموارد الثلثة قبل الفحص غير معذور نعم قد استثنى
العلماء في مسئلة البرائة من ذلك القصر والاتمام والجهر والاخفات فقالوا بمعذورية
في هذين الموضعين وحاصل مرادهم ان الجاهل العامل بما يوافق البرائة مع قدرته
على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من حيث ساير الاثار
بمعنى ان شيئا من اثار الشئ المجهول عقابا او غيره من الاثار المترتبة على ذلك
الشئ في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لاجل جهله الا في هذين الموضعين و
الظاهر من كلامهم انهم يريدون العذر من جهة الحكم الوضعي وهو الصحة بمعنى
سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذة والذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين
ايضا ليس الا هذا فح يرد الاشكال بانه اذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي
كساير الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة
الى المسافر باقيا وما ياتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ان لم يكن مأمورا به فكيف
يسقط الواجب وان كان مأمورا به فكيف يجتمع به الامر مع فرض وجود الامر بالقصر
واجيب عن هذا الاشكال باقسام فاولا على ما حكى عن بعض الاصحاب بمنع التنافي
بينهما لان التكليف بالاتمام مترتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر
والاتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر واخذ هذا المسلك في مسئلة الضد
في تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الاشتغال بالاهم
ويرد عليه انه لا يعقل الترتيب في الموضعين بل انما يعقل ذلك فيما اذا وجد و
التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول كما لو عصى بترك الصلوة مع الطهارة
المائية فامر لضيق الوقت بالترابية وثانيا بمنع تعلق الامر بالماتى به والتزام ان
غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب
الواقعي غير ممتنع نعم قد يوجب ايتان غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلالة
الامر بالشئ على النهي عن الضد كما في اخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر

ومن هذا القسم بان الظاهر من الادلة كون المأتي به مأمورا به في حقه كقوله عليه السلام
في الجهر والاخفات تمت صلوته ولا يعيد وامثال ذلك والموارد التي قام فيها
غير الواجب مقام الواجب يمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر في تلك الموارد
سقوط الامر الواقعي وثبوت الامر بالبدل فتأمل وثالثا يمنع تعلق التكليف
فعلا بالواقع المتروك وهذا المنع يتصور من وجوه فالاول انه من جهة ان تكليف
الغافل بالواقع مسلم لكن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب الغافل
ولو كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لا انه
ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر بالاتمام والثاني انه من جهة
ان تكليفه بالواقع ثم وكونه مؤاخذا انما هو بسبب ترك التعلم فلا يجب عليه
القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة والثالث انه بمعنى معذوريته
فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسئلة مثل الجهل بالموضوع في معذورية صاحبه
الحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي وهذا الجاهل وان لم يتوجه اليه خطاب
مشتمل على حكم الظاهري كما في الجاهل بالموضوع لكنه مستغن عنه باعتقاده
لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع الرابع انه بدعوى كون القصر مثلا واجبا
على المسافر العالم وكذا الجهر والاخفات هذا لكن جميع هذه الوجوه خلاف ما عليه
المش فان الظاهر منهم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا
يحكمون ببطلان صلوة الجاهل بحرمة الغصب اذ لا وجه للبطلان لو لم يتوجه اليه النهي
حين الصلوة وبالجملة الدليل على ما ذكرنا كله مضافا الى الاجماع القطعي على عدم
جواز العمل بالمذكورات قبل استفراغ الوسع في الادلة وجود العلم الاجمالي بوجود
المعارضات للادلة والمخصصات بالنسبة الى العام حتى قيل ما من عام الا وقد خص
منه والادلة الواردة على الاصول القاطعة لها وليس المدار في استنباط الاحكام
على الادلة كخبر الواحد وغيره مطلقا بل على الادلة المعتبرة الخالية عن المعارض
لا يحصل العلم به الا بعد الفحص عن المعارض على الوجه المعتبر لان ادلة حجية

خبر الواحد مثلا لا تدلّ على انّ عنوان العمل انّما هو مجرّد خبر الواحد بل الخبر الخالي عن المعارض الأقوى او المساوي حتّى يصحّ ما ذكرت لانّا نقول وان كانت ادلّة الحجيّة تقتضي ما ذكرت الّا انّ مقتضى الجمع بينها وبين الأخبار العلاجيّة بل ما يقتضيه الاجماع من لزوم الأخذ بخبر الأعدل عند تعارض الخبرين مثلا عدم كون مناط العمل مجرّد خبر العادل بل خبر العادل الخالي عن المعارض الأقوى فان قلت سلّمنا لكن اذا رأينا خبرا دالّا على وجوب شيء او حرمته فلنا ان نقول انّه خال عن المعارض الأقوى والمساوي بحكم الأصل فيكون الخبر معتبرا بحكم الأصل فيجب الأخذ به وان لم يحصل الفحص عن المعارض على وجه العلم او الظنّ قلت هذا الأصل لو كان معتبرا لكان الأخذ بالأصل ايضا واجبا حتّى قبل الفحص عن الدّليل الوارد مع انّ الخصم لا يقول به كيف ويلزم معه الخروج عن الدّين جزما والحال انّ العلم الاجمالي مانع عن العمل بالاصل وسائر الأدلّة قبل الفحص عن المعارض فكما انّك تقول انّ الاصل عدم وجود المعارض لما رأيناه من الخبر فكذا لنا ان نقول انّ الأصل عدم اعتبار الخبر المزبور وعدم كونه من الأخبار الخالية عن المعارض وبالجملة العمل بالأصل مشروط بامر وهو العجز عقلا او شرعا وكلاهما مفقود بالنسبة الى الأصل المزبور اي اصالة عدم المعارض امّا العجز العقلي فظاهر فانّ المفروض عدم الفحص المورث للعجز عقلا وامّا العجز الشرعي ففقده ايضا ظاهر لانّه موقوف على وجود دليل خاص من اجماع ونحوه على تنزيل الشخص قبل حصول التفحّص منزلة المتفحّص العاجز عن الدّليل كما في الاصول بالنسبة الى الموضوعات الخارجيّة فانّ الاجماع والنصوص دالّة على جواز الأخذ بها فيها ولو قبل الفحص وفقده بالنسبة الى ما نحن فيه امر ظاهر لا يحتاج الى البيان فالعمل بالاصل المزبور عمل بالأصل من الجاهل المقصّر ولا يجوز العمل بالأصل من الجاهل المقصّر كما لا يخفى ثمّ انّ ما يجب الفحص عنه انّما هو ما يتعلّق به قدرة المكلّف على حسب المتعارف عند الفقهاء وارباب الاجتهاد والّا فالفحص عن المعارضات الواقعيّة الّتي لا يصل اليها اليد في زماننا لمكان اندراسها بسبب عروض التواريخ

١٢ والمساوي ٣

الكثيرة

الكثيرة من جهة الدول المخالفة وغيرها لا يجب اجماعاً كيف وهو يوجب التكليف
بما لا يكون وسعاً وهو باطل عندنا فلو فرض بقاء العلم الاجمالي ايضاً بوجود المعارض
بعد الفحص عن الوجه المعتبر لا يضر اجماعاً مع امكان انكار بقائه بعد الفحص المعتبر
لأن العلم الاجمالي الذي حصل في زماننا ناشٍ عن سبب خاص وهو ملاحظة
كون الكتب التي بين ايدينا مشتملة على الاخبار المتعارضة كثيراً فاذا لم نعثر فيها
على معارض للخبر فلا يبقى علم اجمالي لانتفاء سببه وعدم ما يوجب حصول العلم
الاجمالي ما عدا ما ذكر وبالجملة ان مقدار الفحص وحده هو اليأس عن وجدان
المعارض فيما بايدينا من الادلة ويختلف ذلك باختلاف الاعصار فان في
زماننا هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود المعارض في الكتب الاربعة وغيرها
من الكتب المعتبرة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه
صار مأيوساً كفى ذلك منه في اعمال ما وجد من الدليل اما عدم وجوب الزائد
فللزوم الحرج وتعطيل استعلام المعارض في ساير التكاليف لان انتهاء الفحص
في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل آخر معارض لما وجده يوجب
الحرمان من الاطلاع على احوال دليل التكليف في غيرها من الوقايع فيجب فيها
اما الاحتياط وهو يؤدي الى العسر واما لزوم التقليد لمن بذل جهده على وجه
علم بوجود المعارض او عدمه فيها وجوازه واضح البطلان خصوصاً لو خطّى
هذه المتفحص ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسئلة ثم ان الكلام
في الجاهل القاصر اي جواز العمل قبل الفحص لعجزه فالتحقيق فيه التفصيل بين
العجز الشخصي والنوعي والعاجز شخصاً لفقد الاسباب من الكتب العلمية وساير
الآلات او وجود المانع من حبس وغيره لا يجوز له العمل بل وظيفته التقليد
او الاحتياط بناء على صحة عبادات المحتاط واما لو كان العجز نوعياً بمعنى عروض
العجز لنوع المكلفين وعدم وصول يد احد من الفقهاء والمجتهدين الى بعض الكتب
المشتملة على الاخبار المعارضة لعروض الاندراس عليها فالحق جواز العمل لعدم

امكان

امكان الفحص كما هو المفروض وعدم وجوب الاحتياط ولا التقليد اما الاحتياط فلعدم
الدليل على وجوبه واما التقليد فلأن الفرض كون قدرة كل عالم من العلماء او عجزه
على حد سواء فلا معنى لتقليد بعضهم لبعض آخر كما لا يخفى نعم العاجز الشخصي
من جهة فقد الاسباب التي عليها الفهم والاجتهاد يقلد المجتهدين ولو كانوا ايضاً عاجزين
وقاصرين عن الوصول الى جملة من الادلة المعارضة لما عندهم من الادلة ثم
ان الظاهر اتفاقهم على جواز العمل بالحقيقة من دون الفحص عن القرينة الا انه قد
يكون مرجع الفحص عن القرينة الى الفحص عن المعارض فيجري فيه الوجوب من هذه
الجهة وبالجملة لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الفحص بين القول بكون حجية الاصول
من باب التعبد وغيره كما لا فرق فيه بين الظن الخاص والمطلق وغيرهم كما لا
يخفى ثم ان العلم الاجمالي يدل على وجوب الفحص عن المعارضات وعدم جواز العمل
بالدليل قبله من اول الفقه الى آخره حتى يستنبط الفقه الى كتاب الديات و
يعثر على جملة من المعارضات على وجه لا يبقى له علم اجمالي بالنسبة الى الباقي
وذلك لان العلم الاجمالي من قبيل العلة المحدثة والمبقية عقلا ولذا في الشبهة
المحصورة لو اهريق احد الانائين لا يجوز ارتكاب استعمال الآخر نظراً الى انتفاء
العلم الاجمالي بتلف احد طرفيه بل التحقيق ان العلم الاجمالي بعد حصوله لم يتغير
بتلف احد طرفيه كما لا يخفى ثم انه لما كانت مسئلة التقية من المسائل المهمة
الكثيرة الجدوى وعامة البلوى والاخبار في خصوصها متظافرة بل متواترة كما اشرنا
الى جملة منها فلا بأس بان نختم هذا الكتاب بايراد جملة من احكامها فنقول ومنه
في التقية وهي جارية في تمام الفقه والتاء بدل من الواو اذ هي في الاصل الوقية
كالتخمة والتهمة فانهما في الاصل الوخمة والوهمة كما في ق وهي اسم مصدر من اتقى
يتقي بمعنى التحذر والتحفظ عن المضار مطلقا واصطلاحا عبارة عن التحفظ عن
ضرر الغير اما مطلقا سواء كان من العامة او الكفرة كاليهود والنصارى او الغير الخاص
وهو العامة فقط بموافقته في قول او فعل او تقرير وهل هو مصطلح الفقهاء

او المتشرعة الحق هو الثاني لان التقية مما يعرفه كل احد من المتشرعة عالما كان او جاهلا
وهل يثبت فيها الحقيقة الشرعية ام لا الحق العدم وان قلنا بان الاصل في كل ما
ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبوت الحقيقة الشرعية ايض لان التقية غير معهودة
في زمان الشارع عليه السلم والكلام فيها يقع في مقامين الاول في احكامها التكليفية
وهي تنقسم بانقسام الاحكام الخمسة كما ان الوطي بالنسبة الى الزوجة والنكاح
بحسب المنكوحة او بحسب الناكح والتحمل ونفس عقد البيع ومقدمات البيع والبدعة
والذبيحة والتجارة وهي نفس التكسب ايض تنقسم بانقسام الاحكام الخمسة اما
الوطي بالنسبة الى الزوجة فيجب بعد اربعة اشهر ولها الاستعداد ان لم يكن موليا
الا ان المولى يجبر عليه او على الطلاق وقد يستحب الوطي وهو مع الامكان وعدم
الضرر والمانع ويكره في الاوقات والاحوال المخصوصة وقد يحرم كالحيض والنفاس
واشتباه الحيض قبلا وفي الاحرام والصوم الواجب كذلك وعند تضيق وقت الصلوة
وفي الاعتكاف الواجب وفي المساجد وفي الظهار حتى يكفر وفي العدة عن وطي
الشبهة عن الغير وبعد الافضاء الى ان يصلح ويلتئم فطل على قول واذا لم يحتمل الوطي
لضعفها او صغرها او مرض يضر الوطي بها وفي ليلة غيرها واذا امتنعت قبل
توفية الصداق قيل وفي عدة الطلاق الرجعي ويضعف بانه رجعة بنفسه وما
عدا ذلك مباح واما بحسب المنكوحة فالحرام اقسام خمسة[2] حرام عينا وهي
المحرم بالنسب والمصاهرة والرضاع وحرام جمعا[3] الا مع الاذن كبنت العمة والخالة
وبنت الاخ والاخت والحرة والامة وحرام بحسب العارض كالشغار ونكاح المعتدة
والوثنية والمرتدة والملاعنة والمكاتبة بالدوام وشبهه وحرام بالاشتباه كاختلاط
محرم محصور او الواجب كالوطي بعد اربعة اشهر ط وقد يكون في الامة والزوجة
اذا غلب ظنه وقوع الفاحشة لولاه والمستحب هو نكاح في الاقارب لما فيه من الجمع
بين الصلة وفضيلة النكاح وقيل يستحب التباعد المكروه والمباح ما عدا ذلك واما
بحسب الناكح فالواجب عند التوقان وخوف الوقوع في الحرام والمستحب اذا ضعف

[2] الاربعة عشرة المذكورة في الكتاب بحسب الجمع الى صحيح
[3] جمعا مطلقا وهي بين الاختين و حرام جمعا
[2] والمحرمة

الشرط

الشرط الثاني مع القدرة على النفقة والمهر او مع العجز وتوقان النفس والمكروه
فهو عند عدم التوقان والطول وربما قيل لا يكره والزيادة على واحدة عند الشيخ و
الحرام وهو الزيادة على الاربع وشبهها بالنسبة الى الحرائر والاماء والاحرار والعبيد و
المباح ما عدا ذلك واما التجمل فالواجب كتجمل الزوجة عند ارادة الزوج منها
ذلك وتجمل ولاة الامر اذا كان طريقا الى ارهاب العدو والمستحب كتجمل المرئة
لزوجها ابتداء وتجمله بها والولاة لتعظيم الشرع والعلماء لتعظيم العلم والحرام
التجمل بالحرير للرجال وتجمل الاجنبي فلاجنبية لافتتانها والمكروه لبس ثياب التجمل وقت
المحنة ووقت الحداد في المرئة اذا لم يؤد الى الزينة والمباح ما عدا ذلك وهو
الاصل في التجمل قال الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده و
اما نفس العقد وان كان سببا فالواجب البيع عند توقف الواجب عليه
كايفاء الدين ونفقة واجبي النفقة والحج وصرفه في الجهاد والمستحب البيع عند
الربح اذا كان السلعة مقصودا بها الاسترباح وقصد بذلك التوسعة على
العيال ونفع المحتاج والحرام البيع اذا اشتمل على ربا او جهالة او منع حق
واجب كبيع راحلة الحاج اذا علم عدم امكان الاستبدال وبيع المكلف ماء الطهارة
اذا افتقد ها بعده والمكروه البيع اذا استلزم تاخر الصلوة عن وقت الفريضة
والمباح حيث لا رجحان ولا مرجوحية واما مقدماته البيع فالوجوب كوجوب
العلم في العوضين والتحريم كالاحتكار والتلقي والنجش عند من حرمها والكراهة
كالزيادة وقت النداء والدخول في سوم المؤمن والمستحب اشهاد في البيع و
احضاره في موضع يطلب فيه والمباح ما عدا ذلك واما البدعة فقال الشهيد
محدثات الامور بعد النبي صلى الله عليه وآله ينقسم اقساما لا يطلق اسم البدعة
الا بما هو محرم فالواجب كتدوين القرآن والسنة اذا خيف عليهما من الصدور فان
التدوين للقرآن الاية واجب اجماعا وللاية ولا يتم الا بالحفظ وهذا في زمان
الغيبة واما في زمان ظهور الامام فلا لانه الحافظ لهما حفظا لا يتطرق اليه

خلل

الطول والطائل والطائلة الفضل والقدرة

التقلي الاستهزاء والمكر

النجش الافساد والطاعة وما يمنع عن الطالب وصغر الفرس تباعيه

الحداد بالدال المهملة ترك الزينة المرئة المتوفى عنها زوجها في ايام عدتها ابن الصحة

الظاهر ان مراد الشهيد انه لا يطلق البدعة الاصطلاحي على شيء من الاقسام الخمسة الا على القسم المحرم منه واما البدعة بمعنى مطلق الحدث بعد النبي صلى الله عليه وآله فيطلق على الاقسام الخمسة فكل من قسم البدعة الى الاقسام الخمسة اراد هذا المعنى اعني مطلق الحدث بعد النبي فافهم ابن المصنف

خلل والحرام وهو كل بدعة تناولها قواعد التحريم وادلته من الشريعة كتقديم

غير الائمة المعصومين واخذهم مناصبهم وايثار ولاة الجور بالاموال ومنعها من

مستحقيها وقتال اهل الحق وتشريدهم وابعادهم والقتل على الظنة والالزام ببيعة

الفساق والمقام عليها وتحريم مخالفتها والغسل في المسح والمسح على غير القدم وشرب كثير

من الاشربة والجماعة في النوافل والاذان الثاني يوم الجمعة وتحريم المتعتين والبغي على

الامام وتوريث الاباعد ومنع الاقارب ومنع الخمس والافطار في غير وقته الى غير ذلك

من المحرمات المشهورات والمستحب ما تناولته ادلة الندب كبناء المدارس والربط ولبس ملابس التجمل

الملوك الاهبة ليعظموا في النفوس اللهم الا ان يكون مرهبا للعدو والمكروه ما تناولته

ادلة الكراهة كتسبيح الزخرفة وساير الموظفات والنقيصة منها والتنعم في الملابس والمآكل

بحيث يبلغ الاسراف بالنسبة الى الفاعل وربما ادى الى التحريم اذا استغرق به وعياله و

المباح وهو الداخل تحت ادلة اباحة كنخل الدقيق فقد ورد اول شيء احدثه الناس بعد

النبي اتخاذ المناخل لان لين العيش والرفاهية من المباحات فوسيلته مباحة واما الذريعة

فتقسيمها باعتبار ما هي وسيلة اليه لان الوسايل تتبع المقاصد فالواجب ما توقف عليه مقصود ماله

والطريق الا اليه ولذا اذا كان طريقا الى دفع مظلمة من الغير وهو مسلم او معاهد و

المستحب ما كان طريقا الى المستحب كان يحسن خلقه للظالم ليحسن خلقه والمكروه ما

كان بمجرد جور في الطبع لا لدفع ضرر والحرام ما كان طريقا الى زيادة شر الظالم وترغيبه

في الظلم وحرصا للمداهن على الانهماك في المعاصي والمثابرة عليها والمباح ما عدا ذلك

اما التجارة فالواجب منها ما توقف تحصيل مؤنته ومؤنة عياله الواجبي النفقة عليه و

مطلق التجارة التي يتم بها نظام النوع الانساني فان ذلك من الواجبات الكفائية وان زاد

على المؤنة والحرام التكسب بالاعيان المحرمة كالخمر والنبيذ والات القمار كالنرد والشطرنج

وغير ذلك مما يحرم التكسب به والمستحب وهو التوسعة على العيال ونفع المؤمنين

ومطلق المحاويج غير المضطرين والمكروه التكسب بالاعيان المكروهة كبيع

الاكفان والرقيق فانه يكون اقل الناس خيرا

الاحمق

فارح

قد شم

فان شر الناس من باع الناس والذباح وغير ذلك مما يكره التكسب به والمباح ما
يحصل به الزيادة في المال من غير الجهات الراجحة والمرجوحة اما التقية الواجبة فما
كان لدفع الضرر الواجب امثلته كثيرة مغنية عن المثال فانه مع الخوف على
النفس او المال او العرض يجب التقية في الوضوء والصلوة وغيرهما ولذا اي لكون
التقية مط واجبة لدفع الضرر الواجب عدل الامام عليه السلم عن جواب السائل
الى غيره كما في الصحيح قول امين اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال
هم اليهود والنصارى فان عدوله عليه السلم عن الجواب الى تفسير الاية قرينة
على ذلك واضحة اللهم الا ان يجعل مرجع الضمير في الجواب الى قائليه فيكون
ح جوابا مطابقا للسؤال جدا وعليه فلا شهادة فيه على التقية لكنه على هذا
التقدير بل على التقدير الاول ايض كالصحيح الاتي بالتقريب الاتي ظاهر في المنع
جدا كما هو المحكي عن اعتراف جمع ومنهم صاحب المدارك قائلا فيه ان الاجود التحريم
لكن منع عن الابطال قائلا بان النهي انما يفسد العبادة اذا توجه اليها او الى جزء
منها او الى شرطها وهو هنا انما توجه الى امر خارج عن العبادة فلا يقتضي فسادها
وفيه انه احداث قول ثالث ومع ذلك يدفعه قاعدة العبادة التوقيفية المقتضية
لاخلاء العبادة عما هو منهي عنه في الشريعة وقضاؤها الواتي به فيها لتحصيل
للبراءة اليقينية هذا مضافا الى شمول كثير من الاجماعات المنقولة للابطال ايض مذ
والاقوى بل المختار وفاقا للمش بل كاد ان يكون اجماعا منا بل المحكي عن ظاهر بعض و
صريح جماعة من المحققين حصوله حقيقة انه يحرم امين في اخر الحمد بل في اثناء
الصلوة مط وتبطل به ايض للامر والنهي عنه في المعتبرة المستفيضة منها الحسن المروي
عن العلل ولا تقولن اذا فرغت من قرائتك امين والخبر قلت اذا فرغت من فاتحة الكتاب
قال لا والصحيح اذا كنت خلف امام فقرأ الحمد ففرغ منها فقل انت الحمد لله رب العالمين
ولا تقل امين وعن دعائم الاسلام انه قال وروينا عنهم انهم صرحوا ان يقال بعد قرائة
فاتحة الكتاب امين كما يقول العامة قال جعفر بن محمد انما كانت النصارى يقولها و

واما المكره الذباحة لانها تفضي الى قسوة القلب وسلب الرحمة

اي فقل الحمد وبعدها [illegible] اهراق وجماعة في الشريعة الجهرية [illegible]

مخ وعن مجمع الفاضل الاول وعن زه مال اليه منه

وقصور السند وضعفه فی بعضها واخصیتها من المدعی مجبور بالشهرة
العظیمة القریبة من الاجماع علی ما مر وقیل انه یکره لاصالة الجواز وکونه دعا
والصحیح عن قول الناس فی الصلوة جماعة حین یقرء فاتحة الکتاب امین قال
ما احسنها واخفض الصوت بها وفی الجمیع نظر اما الاولان فبعد تسلیمهما انثلمتا
بما مضی من الادلة مضافا الی ان جماعة منعوا عن اجزاء اولهما فی العبادة واخرین
بل الاکثرین منعوا عن کون التامین دعاء ولعل السر فی ذلک عدم ثبوت
کونها موضوعة للدعاء او کونها من الالفاظ المشترکة بینه وبین غیره فلا بد
فی المقام فی حملها علی الدعاء من وجود العلامة او القرینة المعینة ولیس فلیس
ویؤید ما ذکرنا ما وجدته فی القاموس من ان امین بالمد والقصر وقد یشدد
الممدود الی ان قال اسم من اسماء الله تعالی او معناه اللهم استجب او کذلک
فلیکن او کذلک فافعل انتهی واما الاخیر فلابتنائه علی کون ما احسنها بصیغة
التعجب مع انه یحتمل ان یکون جملة منفیة بل لعله المتعین لاستلزام
الاول الاستحباب ولا یقول به مع مخالفته الاجماع جدا ومع ذلک
فلیس للامر بخفض الصوت علی تقدیره وجه جدا واما علی النقل الثانی
فهو جزء من کلام الراوی ویکون الوجه فیه التقیة ثم علی تقدیر دلالتها
علی الجواز خالصة مما مر من الاعتراض فهو محمول علیها کما یفهم من الصحیح
المتقدم وصرح به الجماعة واما التقیة المحرمة فهی التقیة بما من الضرر عاجلا او اجلا
وفی قتل مسلم وحاصله انه ان کان فی الدماء فلا یجوز اجماعا ولو لم یامن
من الضرر عاجلا او اجلا وفی الصحیح انما جعلت التقیة لیحقن الدماء فاذا
بلغ الدم فلا تقیة فعلی هذا لو امر الظالم بقتل مسلم فیحرم علیه قتله ولو
کان تقیة فلا یجوز له قتله ولو انجر امره الی قتل نفسه والمراد منه المسلم
المحقون الدم وهل یختص المؤمن او یشمل المخالف ایضا وجهان والاحتیاط یقتضی
المصیر الی الثانی اذا کان الخوف بترک القتل علی نحو المال ولا سیما القلیل

منه خاصة واما اذا كان على النفس المؤمنة فاشكال والمصير الى الاول لا يخ عن وجاهة اذ ليس شئ يوازي دم المؤمن كما يستفاد من جملة من الاخبار المعتبرة واما التقية في الاطراف والاعضاء كالامر بقطع اليد والرجل وغيرهما ففيه وجهان فان ظاهر الاطلاق في الصحيح المزبور وغيره يشمل الجرح ايض كما عن الشيخ الا ان لزوم الاقتصار في الخروج عن العمومات المجوزة لفعل المحرمات بالتقية على المتيقن المنساق من الاطلاق وهو القتل فانه الفرد الاكمل يقتضي المصير الى جواز الجرح الذي لم يبلغ حده ولذا اقتصر في الاستثناء من عموم جواز ارتكاب المحرمات تقية عليه جماعة بل قيل بكونه اشهر ثم انه لا بد من القطع بالجواز اذا كان الخوف على النفس بتركه ويحتاط بتركه في غيره واما التقية في المال فان قال اخذ منك والا قتلتهم فهي ايض محرمة لا يجوز دفع الضرر عن نفسه والقائه على غيره فتأمل ولو قال اخذ منك ومنهم فيجوز دفعه عن نفسه فهي مباحة واما التقية المستحبة اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ولا آجلا فيما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بان يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر كترك المداراة والتحابب معهم من حضور جماعتهم وجمعتهم واعيادهم وتشييع جنائزهم وعيادة مرضاهم وغير ذلك مما يألف قلوبهم كالاذان لهم ثم ان الظاهر وجوب الاقتصار في المستحب على موارد النص كما في الامثلة المزبورة فلا يجوز التعدي عن ذلك الى ما لزم من الافعال المخالف للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم وكذا المحرم والمباح والمكروه فان هذه الاحكام على خلاف عمومات التقية فيحتاج الى الدليل الخاص هذا وقد مثل الشهيد لها بامثلة ثلثة منها التقية في المستحبات كالترتيب في تسبيح الزهراء وترك بعض فصول الاذان حيث ان الاصل مستحب فلا جرم يكون وصفه ايض مستحبا لكن الظاهر ان الوصف واجب فلو اراد

اشارة الى الادلة والاحكام
ظاهر لفظاه نفي الضرر
منه دام ظله

الاذان

قال يجب العصوة بالنسبة الى الصلوة النافلة شرطي منه

الاذان فلا بد من ان يقول على طبقهم وذلك الوجوب نفسي مستقل لا شرطي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة النافلة ومنها دفع الضرر الموهوم قال ره ان المستحب اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ويتوهم ضررا آجلا انتهى والظاهر انه من التوادّ والتحابب فان امثلته من هذا القبيل وليس هذا شيئا غير ما ذكرناه ومنها دفع الضرر اليسير والتسهل وفيه ان الضرر اليسير ان كان في حقه معتنى به فيجب عليه التقية والا فيحرم واما التقية المكروهة فهي التقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا ويخاف الالتباس على عوام المذهب وحاصله ما كان تحمل الضرر اولى من فعله كما ذكر ذلك بعض الاصحاب في التقية في اظهار كلمة الكفر وان الاولى تركها ممن يقتدى به الناس لان اظهارها من اعاظم اهل الشرع كالعلماء يوهن الشرع واما التقية المباحة فهي التقية في بعض المباحات التي ترجحها العامة ولا يصل بتركها ضرر وحاصله ما كان التحرز عن الضرر وفعله متساويا في نظر الشارع كالتقية في اظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من العلماء كالسب والتبري من الائمة كما دل عليه رواية عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين عليه السلام فبرء واحد منهما وابى الآخر فخلي سبيل الذي برء وقتل الآخر فقال اما الذي برء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يبرء فرجل تعجل الى الجنة فيظهر منها انهما متساويان نعم ما عن الاحتجاج بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام يدل على رجحان اختيار البراءة على القتل بل تأكد وجوبه فانه عليه السلام قال آمرك ان تستعمل التقية في دينك الى ان قال وقد اذنت لك في تفضيل اعدائنا ان الجاك الخوف اليه وفي اظهار البراءة ان حملك الوجل اليه الى ان قال وان اظهار براءتك منا عند تقيتك لا يقدح فينا ولان تبرء منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك الى ان قال واياك ثم اياك ان تترك التقية التي امرتك بها فانها دالاله

على الارجحية المزبورة الا انه في اخبار كثيرة بل عن المفيد انه قد استفاض عن امير
المؤمنين انه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبوني ومن عرض عليه البراءة فليمد
عنقه فان برئ مني فلا دنيا له ولا آخرة وظاهرها حرمة التقية في البراءة كالدماء و
يمكن حملها على ان المراد منه البراءة قلبا لا ظاهرا اذ المراد من عدم الرجوع حقيقة
عن التشيع الى النصب هذا مع ان المروي في بعض الاخبار ان النهي عن التبري
مكذوب على امير المؤمنين ع وانه لم ينه عنه ففي موثقة مسعدة بن صدقة
قلت لابي عبد الله ع ان الناس يروون ان عليا قال على منبر الكوفة ايها الناس
انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة فلا تبرؤوا مني فقال ما
اكثر ما يكذب الناس على علي ع ثم قال انما قال ستدعون الى سبي فسبوني ثم
تدعون الى البراءة مني واني لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله ولم يقل ولا تبرؤوا
مني الحديث وبالجملة اخبار ارجحية البراءة على القتل مشكل فعن كتاب الكشي
بسنده الى يوسف بن عمران الميثمي قال سمعت ميثم النهرواني يقول قال لي
علي بن ابي طالب ع يا ميثم كيف انت اذا دعاك دعي بني امية عبيد الله بن زياد
الى البراءة مني فقلت يا امير المؤمنين انا والله لا ابرأ منك قال اذا والله يقتلك
ويصلبك قال قلت اصبر فان ذلك في الله قليل قال يا ميثم فاذا تكون معي في
درجتي الحديث فدل على عدم ارجحية البراءة على القتل فالظاهر انهما متساويان
في نظر الشارع فتصير التقية ح مباحة ثم انه قد ذكر الشهيد في قواعده التقية
المباحة متابعتهم في بعض المباحات التي يرجحها العامة ولا يحصل بتركها
ضرر كغسل اليد والراس بالصابون والاشنان بعد الاكل وحلق الراس وفيه
انها مستحبة لحصول المودة بسببها فتأمل ثم ان الواجب منها يبيح كل محظور من
فعل الواجب وترك المحرم والاصل في ذلك ادلة نفي الضرر وقوله صلى الله
عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات
التقية كقوله عليه السلام في الموثق التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها

ماجور

ماجرى عليها وغير ذلك وخصوص الاخبار المتفرقة في خصوص الموارد وجميع
هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارضها شيء منها حتى نلتمس
الترجيح ونرجع الى الاصول بعد فقده كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسئلة
على ما نقل المقام الثاني في احكامها الوضعية وهي قد تكون في العبادات و
قد تكون في غيرها من المعاملات وربما كان متعلقهما مأذونا فيه بالخصوص بل جواز
التقية فيه مستفاد من العمومات المذكورة سابقا مثل ان اكرمكم عند الله اتقيكم
اى اعملكم بالتقية على ما قيل وغير ذلك مما مر فيمكن دعوى ان كل ما يصدر
من المكلف تقية سواء كان عبادة او معاملة انه صحيح ومجز لا يجب اعادته
وقضائه فيكون التقية حكما واقعيا ثانويا كالتيمم ويستدل بوجهين الاول
فتارة بالاستحسان العقلي فان العقل يستحسنه والمراد من الاستحسان هو ما
يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية
وهو باطل لعدم الدليل عليه ولاجماع الامامية واخبارهم احتج القائلون
به من الحنفية والحنابلة بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل
اليكم والجواب بان المراد الاظهر والاولى فغير التعارض الراجح بدلالته فاذا
تساويا فالراجح بحكمه وبقوله صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن والجواب ان المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا فالمراد منه هو الاجماع
لا غير وبالجملة الاستدلال والتمسك بالاستحسان فيما نحن فيه باطل جدا اللهم
الا ان يقال ان الاستحسان المردود هو ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان
من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي او انه العدول من حكم الدليل الشرعي
الى العادة التي لم يعتبر شرعا لكن الحكم بالصحة والاجزاء فيما نحن فيه حكم بالعادة
المعتبرة شرعا فليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة
في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء
من السقا من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع فتنجبر اولا ضرر

وفيه ان الاستحسان او فعل او انفعال او نظر في نفس المجتهد يعسر ... استحسان

وفيه التامل لان كون الحكم بالصحة والاجزاء فيما نحن فيه سواء كان عبادة او معاملة لم يثبت بعد كونه حكما بالعادة المعتبرة شرعا بل انما هو مجرد دعوى بلا مستند شرعي منه

١٢٣

بالقياس فانه ثبت كون التقية دينا في بعض الموارد فيلحق الباقي به قياسا
وقد تقدم بطلان القياس واخرى بالمصالح المرسلة والمراد بالمصلحة دفع
ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح على ثلثة اقسام مصلحة اعتبرها
الشارع كقوله عليه السلام الغاصب يؤخذ باشق الاحوال واعتبارها اياه اعم
من ان يكون بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحتها البتة عن
المفسدة كحفظ النفس والمال والدين والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها و
ترك ما يؤدي الى فسادها او من الشرع ومصلحة الغاها كابدال السارق
بعد قطع يده وكايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر
له ومصلحة مرسلة بمعنى ان الشارع لم يعتبرها ولا الغاها وكانت راجحة وخالية
عن المفسدة والذي ذهب الى حجية بعض العامة هو هذا لكن لم يعتبره
اصحابنا واكثر العامة وهو المتجه لعدم الدليل على حجيته وبالجملة ان المصلحة
المرسلة ايضا بمعنى العمل والاجراء الا انها اخراقات يقول بها العامة فانا اذا رأينا
ان الشارع الغى بعضها فالحاق المرسلة باحدها دون الاخر يصير ترجيحا بلا مرجح
فان قلت ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فمن الواضح ان الفتوى انه
يجوز رميهم وان كان مؤديا الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا
على اهل الاسلام قلت انما افتى بجوازه اصحابنا لدليل خارجي ولذلك لا يجوز
قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب قتل جماعة الثاني فبالاخبار
كقوله ع في الصحيح التقية ديني ودين ابائي ولا ايمان لمن لا تقية له وقوله ع
في رواية ابي الصلاح ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية
فانتم منه في سعة وقوله ع التقية واسعة او جائزة وقوله ع في الصحيح التقية
في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله تعالى وقول ابي جعفر عليه السلام التقية
في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين وقوله ع ثلث لا اتقي فيهن
احدا المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج تقريب الاستدلال بها ان مقتضى

كابدال الزاني بعد الجراء [illegible] منه

الترجيح بلا مرجح [illegible] منه

في الصحيح

الخبر الاخير بثبوت التقية فيما عدا الثلث من الامور الممنوعة في الشريعة لولا التقية بل لنا ان نقول بثبوت التقية في المسح على الخفين ايضا لخبر ابي الورد فانه وان كان مجهولا الا انه معتبر لورود المدح فيه ورواية حماد عنه واشتهاره بين الاصحاب عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت فهل فيهما يعني المسح على الخفين رخصة فقال لا الا من عدو او تقية او ثلج تخاف على رجليك وما ورد في المعتبرة من عدم التقية في المسح على الخفين ومتعة الحج مع مخالفته الاعتبار والاخبار عموما وخصوصا يحتمل الاختصاص بهم عليهم السلم كما يظهر من الصحيح المتقدم وانه لا حاجة الى فعلهما غالبا للتقية لعدم انكار العامة خلعهما للوضوء ولا متعة الحج وان كان فعلهما على بعض الوجوه مما يوهم الخلاف ثم انه لو دار الامر في التقية بين غسل الرجلين وبين المسح على الخفين قيل بان الاول اولى كما عن التذكرة ولا يخلو عن وجاهة لخروج الماسح من الاعضاء فتدبر والظاهر من قوله عليه السلم التقية ديني ان التقية دين مثل الدين في غير مقام التقية وفي عرضه لكنه لما انعقد الاجماع على عدم كونها في عرضه فلا جرم نحكم بانها دين ثانوي عند الاضطرار كالتيمم مثلا وقوله انتم منه في سعة والتقية واسعة يحتمل وجهين احدهما ان التقية احيانا جائزة لا يعاقب عليها والاخر انه لا يعاقب الشخص بواسطة التقية وان كان العقاب مستندا اليها بالاخرة واسطة فلو اتى بعمل تقية ولم يعده بعده فلو عاقبه عليه يكون مستندا الى التقية لان للمكلف الاعتذار لعدم الاعادة بان عمله قد وقع بانه كان تقية يوجب استناد عقابه الى التقية والظاهر هو الثاني وهو المطلوب فدل على ان الانسان في سعة من الجزء والشرط المتروكين تقية ولا يترتب عليه من جهتهما تكليف بالاعادة والقضاء ونظير ذلك قوله الناس في سعة ما لم يعلموا فانه يحتمل ايضا وجهين احدهما ان عقاب ما لم يعلموا ارتفع عنهم ولو كان الشيء واجبا يترتب على تركه العقاب او حراما يترتب على فعله العقاب وكان المكلف جاهلا به فالعقاب مرفوع عنه في مقتضى الخبر حجية البراءة في

الشبهات الحكمية والاحكام المستقلة واما الشبهات الغير الحكمية كالشك في المكلف به كالجزئية والشرطية فلا دلالة للخبر عليها لان الوجوب الغيري لا يترتب عليه العقاب وبالجملة مفاد الخبر رفع العقاب عن الشيء المجهول كقراءة الدعاء عند رؤية الهلال لا رفعه عن شيء آخر بواسطة الجهل بشيء آخر كرفع عقاب الصلوة بواسطة الجهل بالسورة وهذا الذي اختاره القائلون بالاشتغال في الشك في المكلف به فتدبر وثانيهما ان مفاد الخبر ان العقاب بواسطة ما لم يعلموا مرتفع عنهم فاذا عاقب على الصلوة بواسطة ترك السورة فقد استند عقابه الى ما لا يعلمون وهو الذي ذهب اليه القائلون بالبرائة فظهر وقوله ع التقية جائزة ليس المراد منه بيان الحكم بل المراد من الجواز الامضاء وترتب الاثر وبالجملة الاخبار المزبورة في صدد بيان الحكم الوضعي وفيه ان الظاهر من قوله ع التقية ديني ان بنائي على انه اذا ورد الامر بين حفظ نفسي او عرضي او مالي وترك ديني وبين حفظ ديني وقتل نفسي وهتك عرضي ونهب مالي فيقدم ترك ديني لان حفظها اهم واما بعد رفع التقية فالاعادة والقضا مسكوت عنهما فاطلاقه لا يشمل الحكم الوضعي ومنه قوله ع التقية جائزة وغيره واما قوله عليه السلام انتم منه في سعة فعلى الوجهين لا يدل على المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فمقتضاه انه متى كان الشخص في موضوع التقية فالعقاب عنه مرفوع كما انه متى كان في موضوع الجهل فكذلك واما مع تبدل الموضوع كارتفاع التقية والجهل فلا فالخبر ان عقاب التقية والجهل مرتفع مادام التقية والجهل لا مطلقا فلا يقيد رفعه صحة العمل فتدبر فظهر مما ذكرنا انه لا دليل على صحة العمل في حال التقية فمقتضى القاعدة الاعادة والقضا وهذه في المعاملات ثابتة فلا يحل له بالحنا ووطي المنكوحة للتقية على خلاف مذهب اهل الحق ولا التصرف في المال المأخوذ من المضمون عنه لو اقتضت التقية اخذه ولا بزوج الخامسة لو طلق ... على مقتضى

مذهب اهل الخلاف دون مذهب الحق واما فى العبادات فقد انعقد
الاجماع واعتضد بعموم قاعدة الحرج وسيرة الائمة على عدم وجوب القضا
والاعادة فى الصلوة على طريقتهم لا تعاد ولا يقضى ويستانف فيها الوضوء ويسئل عنه
والغسل فلو صلى بوضوئهم فيعاد الوضوء للصلوة الاتية ولا يعاد الصلوة
والسر فى ذلك ان الصلوة بعد كونها مجزية فلا مقتضى لاتيانها ثانيا بخلاف
الوضوء فانه مجز بالنسبة الى الصلوة المزبورة بخلاف الصلوة الاتية التى
ارتفع العذر عنها فان مقتضى اطلاق قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوب الوضوء لكل صلوة ولما انعقد الاجماع على ان الوضوء الرافع
للحدث لا يجب اعادته فيقتصر عليه واما الوضوء المبيح للصلوة كوضوء
المستحاضة وذات السلس والبطن فلا لعدم ثبوت الاجماع بالنسبة
اليه فيكون الاطلاق باقيا بحاله والوضوء نفسه لم يثبت انه رافع للحدث
او مبيح للصلوة فلا جرم لا يصح الصلوة الاتية معه نعم لو قلنا بان الاصل
فى الوضوء ان يكون رافعا للحدث بناء على ان الامر بالوضوء ليس الا لرفع
الحدث الا ما خرج بالدليل كوضوء دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا من
جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التاثير كما هو مختار
صاحب الجواهر صح ما ذكر من عدم الاعادة لاندراج ذلك فى معقد
الاجماع لكنه غير ثابت فما ذكره المحقق الثانى من التمسك بقاعدة الاجزاء
لاثبات صحة الوضوء غير وجيه نظرا الى ان الاجزاء اعم من رفع الحدث
واباحة الصلوة فان وضوء المبيح للصلوة ايضا مجز والحاصل ان فى وجوب
اعادة الوضوء مع زوال السبب من غير حدث وجهان بل قولان اقويهما
الاول لتعارض اصالة الصحة باصالة بقاء تعلق اشتغال الذمة بالمشروط
بالطهارة وعدم ثبوت ازيد من الاستباحة من الخبر المجوز له للضرورة و
تتقدر بقدرها وهو خيرة جماعة خلافا للشيخ لاختيارهم الثانى كما قيل فعلى

المختار

اى للوضوء المطابق للواقع منه

المختار لو زال قبل فوات الموالات وجب المسح لبقاء موقف الخطاب كما عن مقتضى قول جماعة ايضا وبالعدم على الثاني اي عدم وجوب الاعادة وينبغي التنبيه على امور الاول ان منشأ التقية قد يكون هو الحكم الشرعي كشرب النبيذ فان منشأه اختلاف العامة والخاصة في الحلية والحرمة ومثله التكتف في الصلوة وقد يكون منشأها الموضوع المستنبط كالغروب فان الاختلاف في انه يعني استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية فلو افطر عند الاستتار تقية يكون ناشئا من الموضوع المستنبط وقد يكون منشأها الموضوع الصرف كما اذا افطر قبل العيد بيوم لحكم القاضي بانه يوم العيد اما القسمان الاولان فقد مر حكمهما من ان مقتضى القاعدة وان كان عدم ترتب الحكم الوضعي وهو الصحة عليه فيجب القضاء والاعادة الا انه انعقد الاجماع على عدم وجوب التدارك في العبادات فيترتب عليه فيهما الحكم الوضعي فيجزي التقية ويصح ح واما القسم الاخير فالحق عدم ترتب الحكم الوضعي عليه لان القدر المتيقن من الاجماع هو الاولان فيرجع في غيره الى القاعدة واليه يرشد قوله عليه السلم لان افطر يوما فاقضيه بدله احب الي من ان يضرب عنقي و قد يفصل في المقام بوجه ان التقية في الموضوع الصرف تارة يكون راجعة الى التقية في الاحكام وذلك كما اذا ثبت عند قضاتهم ان اليوم يوم العيد فح يوجب عدم التقية النقض على قوله بعيدهم الثابتة عندهم وتارة لا تكون راجعة الى التقية في الاحكام وذلك كما اذا حكم غير القاضي به كالاراذل فان كان من الاول فيترتب عليه الحكم الوضعي لكونها راجعة الى التقية في الاحكام والادلة فيندرج في معقد الاجماع وان كان من الثاني فلا وفيه ان الثابت من الاجماع هو اذا نشأ التقية من الحكم اولا من دون ارجاع فالقسمان من الموضوع الصرف غير مندرجين تحت الاجماع فتأمل الثاني ان المعتبر من الضرر المجوز للتقية هل هو الضرر النوعي او الضرر الشخصي وبعبارة اخرى ان الانسان اذا علم او ظن بترتب الضرر على عمله لو ترك التقية اما عليه او على غيره من المسلمين فيجب عليه التقية وهو المراد

كصاحب المنتهى والمعتبر والمبسوط منه

والمراد من الموضوع المستنبط ان يتكلم في معاني الالفاظ التي وقعت في الكتاب والسنة منه

من الضرر الشخصي ولو لم يترتب الضرر على عمله لو ترك التقية لمانع لا عليه ولا على
غيره بواسطة سلطنته مثلا لكن العمل من شانه ترتب الضرر بحيث لو صدر عن غيره
يترتب عليه الضرر وهو المراد من الضرر النوعي يمكن دعوى ان المناط في الضرر
هو النوعي منه لما ورد من الاهتمام فيها والاطلاق قوله عليه السلام التقية
في دار التقية واجب قوله عليه السلام ليس منا من لم يجعل التقية شعاره
ودثاره مع من يامنه ليكون سجية له مع من يحذره وقوله التقية واسعة ونحو ذلك
فيجب التقية على من يعلم انه لا يترتب على عمله ضرر عليه ولا على غيره لانه ملحق
بالغالب لكن المتيقن من روايات نفي الضرر هو الضرر الشخصي فلا يجب على مثله
التقية ويؤيده ما روي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام معاتبا لبعض اصحابه
الذين حجبهم انكم تتقون حيث لا يجب التقية وتتركون حيث لا بد من التقية اللهم
الا ان يحمل الرواية على بعض ما لا ينافي القواعد فتدبر ثم ان ما ذكرنا لا اختصاص له
بمسئلة التقية بل ياتي بالنسبة الى جميع الموارد التي يجري فيها قاعدة نفي
الضرر فيشكل الامر من حيث ان ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي
فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض
عدم تضرره في خصوص واقعة مثل ما لو لم يوجد راغب في المبيع وكان بقائه ضررا
على البائع لكونه في معرض التلف او الاباق او الغصب وبالجملة فالضرر عندهم
في بعض الاحكام حكمة لا يعتبر اطرادها مع ان الظاهر من روايات قاعدة نفي
الضرر اعتبار الضرر الشخصي الا ان يستظهر منها انتفاء الحكم راسا اذا كان موجبا
للضرر غالبا وان لم يوجبه دائما كما ربما يدعى نظير ذلك في ادلة نفي الحرج و
لو ان المستظهر منها انتفاء الحكم راسا اذا كان موجبا للحرج غالبا وان لم يوجبه
دائما ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهرا عليه بشفعة
او خيار ضرر ايضا يصير الامر اشكل اللهم الا ان يقال ان الضرر اوجب وقوع العقد
على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتامل بقي شيء لا بد من بيانه وهو انه لا باس بالتمسك

وجه التامل انه لا معنى للقول بان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار حتى يندفع الاشكال اذ كما يمكن ان يدعى ويقال بان الضرر على البائع الشفيع اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار للبائع والشفيع كذلك يمكن ان يدعى ويقال بان الضرر على المشتري اوجب وقوع العقد على وجه لازم لا يدخل فيه الخيار على البائع والشفيع وحيث كان الاحتمالان متساويين ولا شاهد لتقديم احدهما على الآخر فتقديم الاول على الثاني ترجيح بلا مرجح فحينئذ لا يندفع الاشكال جدا كما لا يخفى منه

وفي بعض المقامات يعتبر اطرادها

بقاعدة نفي الضرر والضرار في المقام ابهم اي جواز التقية وفي امثاله من الموارد
التي يأتي فيها هذه القاعدة اذ لا قصور فيها من حيث مدركها سندا ودلالة
فان الاخبار في اثباتها متظافرة متكاثرة بل متواترة وفيها الصحيح والموثق وغيرهما
الا ان الذي يوجب وهنها هو كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اكثر بمراتب
من الباقي كما يظهر لادنى متتبع لا سيما على تفسير الضرر بادخال المكروه كما مر
سابقا بل لو عمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد
استقر طريقة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة
للاحكام وعدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث
يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف في
جبر الوهن المذكور وان كان في كفايته نظر بناء على ان تخصيص الاكثر على
تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الامر تردد
الامر بين العموم وارادة ذلك المعنى واستدلال الفقهاء لا يصلح معينا خصوصا
لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة اللهم الا ان
يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج ولو سلمنا اكثريته ان الموارد الكثيرة الخارجة
عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه التفصيل
وقد تقرر في محله ان تخصيص الاكثر لا قبح فيه اذا كان بعنوان واحد جامع
لافراد هي اكثر من الباقي مثل لو قيل اكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة
سيما اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا يتبين وجه
صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر افرادها كما في قوله اوفوا
بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم بناء على ارادة العهود كما في الصحيح
على ما حكي الثالث ان ما تقدم من حكم التقية حكما ووضعا انما هو اذا كان
التقية عن العامة على حسب قواعدهم واما اذا كان التقية من الكفرة والظلمة
وجهلة العامة ممن لا يمشون على قواعدهم فالحق عدم ترتب الحكم الوضعي فلو

ترك جزء من العبادة او شرطا او احدث مانعا منها فيها تقية فلا بد له من القضا والاعادة اقتصارا على القدر المتيقن من الاجماع نعم لو علمنا من الخارج كون الجزء جزء في الاختيار وكذلك الشرط والمانع او قلنا ان الاصل في الجزء والشرط والمانع ان يكون اختياريا لقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشيا وعد منها ما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه فح صح القول بعدم الاعادة لاندراجه تحت عنوان المضطر فلا يكون الشيء جزء للعبادة بالنسبة اليه لكن يشترط الاضطرار من اي جهة زمانا ومكانا فلو كان مضطرا في اول الوقت وعلم بزوال العذر بعده فيجب عليه الاعادة لعدم صدق المضطر عليه الرابع هل يشترط عدم المندوحة في التقية لا بمعنى انه هل يكون جواز التقية وترتب الاثر عليها مشروطا بعدم المندوحة بحيث لو كان مندوحة في الاتيان بالحكم الواقعي لا يجوز له التقية ام لا بل يجوز مط قلنا اما عدم المندوحة بحسب الزمان فغير مشروط في التقية اجماعا فلو علم بزوال التقية في اخر الوقت فلا يجب عليه التاخير في العمل ولا يجب عليه الاعادة واما بحسب المكان فكذلك لما دل على الحث على حضور جماعاتهم وعيادتهم وجماعاتهم فان مفاده جواز الرواح من البيت الى جماعاتهم فيما كان حاضرا فيها وقادرا على الخروج عن البيت ولي واما بحسب الصورة والهيئة فلو كان قادرا على تبديل الهيئة لترك التقية كلبس العبا لترك التكتف فربما يستفاد من قوله عليه السلم التقية واسعة عدم اشتراطه فح فلا يجب عليه لبس العبا لكن الاحوط مراعاته اقتصارا على القدر المتيقن ولو كان في داره مامونا واراد الصلوة فيها فلا يجوز له التقية واما كتب مولينا الكاظم عليه السلم الى على بن يقطين ان يتوضا على طريقتهم مط اتقاء وامره في غسلات الوضوء بالتثليث مع انه يتحقق الامتثال بغسلة واحدة لانها هي الفرض والثانية سنة على الاشهر الاظهر والثالثة غير مشروعة وغسل الرجلين وتبطين

المندوحة السعة

لو كان في داره الامن

التدح ويضم الكسرة والسعة وما اتسع من الارض كالندحة والندحة والمندوحة ن منه

اي تخليل شعر اللحية حتى يصل الماء الى البشرة منه

اللحية انما هو لعدم الأمن في داره ايضا كما يدل عليه قصته وفي كتبه ثانيا الآن يا علي بن يقطين
توضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من
المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وقدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال
ما كنا نخاف عليك فدل على انه مع الأمن لا يجوز التقية وبالجملة فخلاصة المرام و
التحقيق في هذا المقام ان تفصيل الكلام في اصل مسئلة اعتبار عدم المندوحة
ما قاله بعض الأعلام من انه ان اريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع في مجموع
الوقت المضروب لذلك العمل حتى لا يصح العمل تقية الا لمن لم يتمكن في مجموع الوقت
من الذهاب الى موضع مامون فالظاهر عدم اعتباره لان حمل اخبار الاذن في التقية
في الوضوء والصلاة على صورة عدم التمكن من الاتيان بالحق في مجموع الوقت مما يأباه
ظاهر اكثرها بل صريح بعضها الظاهر كونه اجماعيا وان اريد به عدم المندوحة حين
العمل من تبديل موضوع التقية بموضوع الأمن كان يكون في مساجدهم او
سوقهم ولا يتمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع الا بالخروج الى مكان خال
او التحيل في ازعاج من يتقى منه عن مكانه لئلا يراه فالظاهر من اخبار التقية عدم
اعتباره ايضا لان الظاهر منها الاذن بالعمل على التقية من دون الزامهم بترك ما
يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية او فعل ما يجب تركه كل مع لزوم الحرج
العظيم عليهم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لأجل فعل الحق بقدر
الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلا للأمر على الشيعة ودفعا للحرج
عنهم مع ان التخفي عن المخالفين في الأعمال مما يؤدي الى اطلاعهم
على ذلك فيصير سببا لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل
فيوجب نقض غرض الشارع في جعل التقية نعم في بعض الاخبار ما
يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت و
عدم التمكن من رفع موضوع التقية مثل رواية

اسبغ الوضوء ابلغه مواضعه ووفّى كل عضو حقه واسبغ الله النعمة اتمها منه
ع

ازعجه كنصره اقلقه وقلعه من مكانه كازعجه فانزعج وطلبه
قاموس

في افعالهم المتعارفة
ع

احمد

احمد بن محمد بن ابي النصر عن ابرهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عن
الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفين او
خلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسح فكتب ان جامعك واياهم موضع
لا تجد بدا من الصلوة فاذن لنفسك واقم فان سبقك الى القراءة فسبح ومثل
ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم قال ولا تصل خلف احد
الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه واخر من تتقي سيفه و
سوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن
لنفسك واقم واقرء فيها فانه غير مؤتمن به الخبر فالظاهر منهما انه يعتبر في التقية
تعذر ترك الصلوة معهم في ذلك الجزء من الوقت لعدم التمكن من دفع موضوع
التقية وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر والباقر عليهما السلام لا تصلوا خلف ناصب
ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشتهروا او يشار اليكم فصلوا في بيوتكم
ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا وفي رواية محمد بن يحيى الواردة في
تحليل الاموال عن ابي علي العشار انه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة
فله فيه التقية ونحو ذلك ويؤيده العمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر
اليه ابن ادم فان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار ولا يصدق الاضطرار
مع التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضع الامن مع امكان
وعدم الحرج اللهم الا ان يلزم من التزام ذلك حرج او ضيق من تفقد المخالفين
وظهور حاله في مخالفتهم سرا فهذا ايضا داخل في الاضطرار جدا وبالجملة
فمراعاة عدم المندوحة في جزء من الزمان الذي يوقع فيه العمل لعله اقوى
مع انه احوط واولى اللهم الا ان يوق تاخير العمل عن اول وقته لتحقق الامن
وارتفاع الخوف مما لا دليل عليه بل الاخبار بين ظاهر وصريح في خلافه كما
مر وان اريد به عدم المندوحة حين العمل بمعنى عدم التمكن حين العمل من
الاتيان به مطابقا للواقع مثل انه يمكنه صب الماء من الكتف الى المرفق لكنه

ينوى الغسل عند رجوعه من المرفق الى الكف كما انه اذا تمكن عند ارادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع بطن احدهما على ظهر الاخر بل يفارق بينهما وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقية على هذا الوجه غير جار فى غير العبادات ايضا وكانه مما لا خلاف فيه ثم ان الاصحاب فى اعتبار عدم المندوحة بين غير معتبر كما عن الشهيدين والمحقق الثانى قال بانه اذا كان متعلق التقية ماذونا بخصوصه كغسل الرجلين فى الوضوء والتكفير فى الصلوة فانه اذا فعل على الوجه الماذون فيه كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة من فعله ام لم يكن التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا يقتضى الاجزاء وعلى هذا فلا يجب الاعادة ولو تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل خروج الوقت قال ولا اعلم خلافا فى ذلك بين الاصحاب واما اذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث يجف البلل كما يراه بعض العامة ونكاح الحليلة مع تخلل الفاصل بين الايجاب والقبول فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه اظهار الموافقة لهم بحيث لو امكن ان ياتى بالواجب عند اهل الحق مع اظهار الموافقة وجب كما فى المقارنة بالنية لاول الحج فى الطواف مع محاذاة اول جزء من مقاديم بدنه ومع التعذر فان كان له مندوحة عن ذلك الفعل يجب الاتيان به والا اتى به مجزيا ثم ان امكن له الاعادة فى الوقت بعد الاتيان به لوقت التقية وجب ولو خرج الوقت نظر فى دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه والا فلا لان القضاء انما يجب بامر جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم وجوب الاعادة لكون الماتى به شرعيا ثم رده بان الاذن فى التقية من جهة الاطلاق لا يقتضى ازيد من اظهار الموافقة مع الحاجة انتهى فظاهر قوله فى الماذون فيه بالخصوص لا يجب الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل

[هامش:] ٢ الى بيان الرخص وما يصح ... معتبرا له كما عن صاحب المدارك وبين مفصل كما عن ... المحقق الثانى ... فى رسالة المفرد المختصر فى اقل من ورقة مؤلفة فى التقية كذا رأيتها منه

خروج الوقت ان علم التمكن من فعله على غير وجه التقية حين العمل معتبر و
ان من كان في سوق واراد الصلوة وجب عليه مع التمكن الذهاب الى مكان مامون
فيه وح فمعنى قوله قبل ذلك وانه كان للمكلف مندوحة عن فعله ثبوت المندوحة
بالتأخير الى زمان ارتفاع التقية لاوجودها بالنسبة الى زمان العمل وح فيكون
هذا قولا باعتبار عدم المندوحة على الاطلاق كصاحب المدارك اذ ليس مراد
صاحب المدارك بعدم المندوحة عدم المندوحة في مجموع الوقت اذ الظاهر انه مما
لم يعتبره احد لمخالفته لظواهر الاخبار بل صريح بعضها فمراد القائل بعدم اعتبار
في الجزء الذي يقع فيه العمل فمن تمكن الصلوة في بيته مغلقا عليه الباب لا يجب
عليه ذلك بل يجوز له الصلوة تقية في مكانه ودكانه بمحضر المخالفين نعم لو كان
الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت وعدمه كان ماذكره المحقق تفصيلا
في المسألة وكيف كان فقد اورد على ماذكره المحقق في القسم الثاني بانه ان اراد من
عدم ورود نص بالخصوص في الاذن في متعلق التقية عدم النص الموجب للاذن
في امتثال العمل على وجه التقية ففيه انه لادليل ح على مشروعية الدخول في
في العمل المفروض امتثالا للاوامر المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي لان الامر بالتقية
لا يستلزم الاذن في امتثال تلك الاوامر لان التحذر عن الضرر ان اقتضى ترك ذلك
العمل راسا كان ترك الصلوة[2] راسا وان فرضنا ان التقية الجاء الى الصلوة ولا تحصل
بترك الصلوة كانت الصلوة المذكورة واجبة عينا لاقتضاء التقية فيها فهي امتثال الوجوب
التقية عينا لا للوجوب الموسع المتعلق بالصلوة الواقعية وان اريد به عدم النص
الدال على الاذن في هذه العبادة بالخصوص وان كان هناك نص عام دال على
الاذن في امتثال اوامر مطلق العبادات على وجه التقية ففيه ان هذا النص العام
كما يكفي للدخول في العبادة امتثالا للاوامر المتعلقة بها كذلك يوجب موافقته للاجزاء
وعدم وجوب الاعادة والقضاء في الزمان الثاني اذا ارتفعت التقية والحاصل ان
الفرق بين كون متعلق التقية ماذونا فيه او بالعموم والخصوص لم نعلم له وجها

[2] فلذلك الحال وجب ولا يشرع الدخول في العمل المخالف بعد اقتضاء التقية بترك الصلوة ح

كما اعترف به بعض بل كلما يوجب الاذن في الدخول في العبادة امتثالا لأوامرها
بل لما انحصر التقية في الاتيان بها كانت امتثالا لأوامر وجوب التقية لا امتثالا
لأوامر وجوب تلك العبادة اللهم الا ان يكون مراده من الامر العام هي اوامر التقية
ومن وجوب العمل على وجه التقية اذا اقتضت الضرورة هو هذا الوجوب العيني
لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسع فيكون حاصل مرامه الفرق بين
الاذن في الفعل امتثالا للأوامر المتعلقة بالعبادة وبين الاذن في العمل امتثالا
لأوامر التقية وقد عرفت ان الاول يوجب الاجزاء عن الامر المتعلق باصل العبادة
لكونه امتثالا للأوامر التقية لكن ينبغي في تقييده بغيرما اذا كانت التقية في الاجزاء
الشروط الاعتبارية والا فيدخل المسئلة في مسئلة اولى الاعذار ويصح الاتيان
بالعمل المذكور امتثالا للأوامر المتعلقة بذلك العمل مع تعذر ذلك الجزء والشرط
لأجل التقية على الخلاف والتفصيل المذكور في مسئلة اولى الاعذار ومما ذكرنا
يظهر ان ما اجاب به بعض عن التفصيل بان المسئلة من مسئلة ذوي الاعذار
وان الحق فيها سقوط الاعادة بعد التمكن من الشرط المتعذر لا وجه له على اطلاقه
الخامس اذا تعارض الضرران مطلقا سواء كان المورد من موارد التقية ام لا بالنسبة
الى شخص واحد او شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الاخر مثل
ما لو اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس فانه يرجع الى
قاعدة نفي الحرج لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج وتفصيل
الكلام ان ما يرجع الى الاضرار بالغير من نهب الاموال وهتك الاعراض وغير
ذلك من العظائم هل يباح كل ذلك بالاكراه ولو كان الضرر المتوعد به على
ترك المكره عليه اقل بمراتب من الضرر العائد على المكره لو لم يفعل الفعل المكره
عليه كما لو خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق به فهل يباح بذلك اعراض
الناس واموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة ام لا بد من ملاحظة الضررين
والترجيح بينهما وجهان من اطلاق ادلة تشريع الاكراه لدفع الضرر والجور

له بخلاف الثاني فانه ليس الا
امتثالا صح

دفع الضرر بالاضرار بالغير ولو كان ضرر الغير ادون فضلا ان يكون اكثر من
ان الضرورات تبيح المحظورات واطلاق ادلة الاكراه والاقوى هو الثانى لعموم دليل
نفى الاكراه لجميع المحرمات حتى الاضرار بالغير ما لم يبلغ الدم لاجل دفع الضرر عن
نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير وعموم نفى الحرج فان الزام الغير تحمل الضرر لترك
ما اكره اليه حرج وقوله عليه السلم انما جعل التقية لتحقن بها الدما واذا بلغ الدم
فلا تقية حيث انه دل على ان حد التقية بلوغ الدم فتشرع لجميع ما عداه كما قد
نسب الى جماعة ادعاء الوفاق عليه ومثل ما لو كان تصرف المالك فى ملكه موجبا
لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرره نفسه فانه يرجع الى عموم الناس مسلطون على
اموالهم ولو عد مطلق منعه عن التصرف فى ملكه ضررا لم يعتبر فى ترجيح المالك
ضرر زايد على ترك التصرف فيرجع الى عموم التسلط ويمكن الرجوع الى قاعدة
نفى الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لتعارضهما
والرجوع الى الاصل واما لحكومته ابتداء على نفى الضرر ولذا صرح جماعة بجواز
تصرف المالك فى ملكه وان تضرر الجار بان يبنى داره مدبغة او حماما او
مدبغة بل عن جماعة ادعاء الوفاق عليه وبالجملة الاوفق بالقواعد تقديم المالك
لان منع المالك عن التصرف فى ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم
نفى الحرج والسلطنة نعم فى صورة التى يقصد المالك مجرد الاضرار من دون
غرض يعتد به كان لا يترتب عليه جلب نفع او دفع ضرر لا يعد فواته ضررا فلا بد
من منعه كما يدل عليه قصة سمرة بن جندب حيث قال له النبى صلى الله عليه واله
انك رجل مضار والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اقل
من ضرر الغير او اكثر اما لحكومة نفى الحرج على نفى الضرر فان تحمل الغير على الضرر
ولو يسيرا لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيرا حرج وضيق واما العدم ثبوت الترجيح بقلة
الضرر كما سنذكر هذا كله فى تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما فى غير ذلك
فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخرى او بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان

يظهر الترجيح من جماعة من الاصحاب يمكن تنزيل ما نحن فيه عليه من انه لو دخلت
الدابة بغير تفريط من احد المالكين في دار لا تخرج الا بهدمها هدمت الدار
وضمن قيمتها صاحب الدابة معللا بان الهدم لمصلحة صاحب الدابة فيحمل اطلاق
كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه
بتلف الدابة واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب الدار بهدمها واخذ قيمتها
وبعبارة اخرى ان تدارك المهدوم اهون من تدارك الدابة وكذا حكمهم بضمان
صاحب الفصيل اذا ادخلت راسها في القدر لا تخرج الا بكسره معللا بان كسره
لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المكسور اهون من تدارك الدابة
فح لا معنى للاعتراض على تعليل الحكم في الصورتين بكونه لمصلحة
صاحب الدابة بما مر بل قيل بانه قد يكون المصلحة لصاحب الدار او القدر فقط
وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما الثالث اذا ترك التقية مع وجوبها عليه
فقد اطلق بعض فساد العمل المتروك فيه التقية وبطلانه مثلا لو ترك التكتف
في الصلوة او مسح الرجلين يكون صلوته فاسدة لوجوه الاول ان الامر بالشيء يقتضي
عقلا وعرفا حصر المامور به فيه وعدم الامر بغيره ولذلك افتوا بانه لو نذر ذبح
شاة معين في يوم الاضحية فلا يجوز بيعه ولا يجزي غيره فح المامور به مقصور
على الصلوة متكتفا ومع غسل الرجلين فلا يكون غيرها مطلوبا فيفسد لعدم
الامر به وفيه ما حقق في مبحث الضد ان الامر بالشيء لا يقتضي عدم الامر
بضده الخاص لا عقلا ولا عرفا الثاني ان الامر بالتقية يقتضي النهي عن تركها
لما حقق في محله ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فاذا كان المامور
به الصلوة متكتفا فيكون تركها كل منهيا عنه فيكون الصلوة بدون التكتف
منهيا عنها فيكون فاسدة لان النهي في العبادات يقتضي الفساد وفيه ان المنهي
عنه هو ترك التقية وهو شيء خارج عن العبادة غير متحد معه في الوجود كالنظر
الى الاجنبية في الصلوة فهما متغايران في الوجود وقد تقرر في محله ان النهي

عن المقارن لا يوجب الفساد لا يقال ان ترك التقية مع الصلوة متلازمان فيكون
فاسدة للتلازم لانا نقول انه يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم اذا كان هناك
مندوحة ان قلت ان النواهي الواردة في باب المركبات محمولة على الارشاد الى
بيان الفساد فالنهي عن ترك التقية ظاهر في انه مانع عن الصلوة قلت نعم
النهي ظاهر في ذلك لو لم يقم دليل على خلافه وهنا نعلم ان التقية واجبة
مستقلة في الاعمال فيكون ترك التقية حراما مستقلا الثالث ان ايقاع
النفس في الضرر حرام بحكم العقل والاجماع فيحرم سببه ايضا علميا او ظنيا
فلو علمنا او ظننا بان السفر موجب للضرر فيحرم ولا بد له من تمام الصلوة
فح نقول ان الصلوة بدون التكتف سبب للضرر ولو ظنا فتكون منهيا
عنها لان سبب الحرام حرام والنهي يقتضي الفساد لكونها منهيا عنها لوجه
الخارج فتم وقد يفصل في المقام ويقال ان نفس ترك التقية في شرط العمل
او جزئه او مانعه لا يوجب بنفسه الا استحقاق الذم على تركها فان لزم
من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان العمل بطل والا فلا فمن مواضع البطلان
السجود على التربة الحسينية عليه السلام مع اقتضاء التقية تركه فان السجود
يقع منهيا عنه فيفسد الصلوة ومن مواضع عدم البطلان ترك التكتف
في الصلوة فانه وان حرم لا يوجب البطلان لان وجوبه من جهة التقية
لا يوجب كونه معتبرا في الصلوة لتبطل بتركه وتوهم ان الشارع امر بالعمل على وجه
التقية مدفوع بان تعلق الامر بذلك العمل المقيد ليس من حيث كونه
مقيدا بذلك الوجه بل من حيث نفس العمل الخارجي الذي هو قيد اعتباري
للعمل لا قيد شرعي وبيان ذلك ان المامور به ليس هو الوضوء المشتمل على
غسل الرجلين بل نفس غسل الرجلين الواقع في الوضوء وتقييد الوضوء
باشتماله على غسل الرجلين مما لم يعتبره الشارع في مقام الامر وهو نظير تحريم
الصلوة المشتملة على محرم خارجي لا دخل له بالصلوة لا يقال اذا كان ايجاب

الشيء للتقية لا يجعله معتبراً في العبادة حال التقية لزم الحكم بصحة وضوء
من ترك المسح على الخفين لأن المفروض ان الأمر بمسح الخفين للتقية لا يجعله
جزءاً فتركه لا يقدح في صحة الوضوء مع ان الظاهر عدم الخلاف في بطلان
الوضوء لأنا نقول ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما يوجب بالتقية بل
لأن المسح على الخفين يتضمن لأصل المسح الواجب في الوضوء مع الغاية
مماسة الماسح للممسوح كما في المسح على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل
او المسح وكما في المسح على الخفين لأجل البرد المانع من نزعهما فالتقية
انما اوجب لغاية قيد المباشرة واما في صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واقعاً لا
من حيث التقية فالإخلال بها يوجب بطلان الوضوء جزماً ومما يرشد الى انحلال
المسح الى ما ذكرنا من الصورة وقيد المباشرة قوله عليه السلام لعبد الأعلى مولى آل سام
لما سئله عن كيفية مسح من جعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من
كتاب الله وهو قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فان
معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من آية نفي الحرج لا يستقيم
الا بان يقال ان المسح الواجب في الوضوء ينحل الى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح ولما
سقط قيد المباشرة لنفي الحرج تعين المسح من دون مباشرة والمسح على الحائل وكذا فيما
نحن فيه سقط قيد المباشرة حقيقة ولا يسقط اصل المسح عن الوجوب وكذا الكلام في
غسل الرجلين للتقية فان التقية انما اوجب الخصوصية المائزة بين الغسل والمسح واما
ايصال الرطوبة الى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقية فاذا اخل به المكلف فقد ترك جزءاً
من الوضوء لبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لأجل التقية لا ترك ما وجب للتقية ثم انه قد
صرح بعض الأفاضل بانه لو ترك الاول مثلاً كان ترك التكتف في الصلوة فلا يفسد صلوته
بخلاف ما لو ترك غسل الرجلين مثلاً بان لا يغسلهما فانه يفسد صلوته وربما يتوهم التنافي
بين الحكمين مع انه لا منافاة نظراً الى انه في صورة ترك الوصف قد اتى بالتكليف الواقعي الاختياري
وفي صورة ترك الشرط والجزء لم يأت بالتكليف الاختياري ولا الاضطراري

هذا غاية ما قصدنا بيانه واوردناه في سلك التحرير تبيانه مع تفاقم الاحزان والمحن
وتكاثر الافزاع والفتن وتوزع البال وتشتت الاحوال وتواتر حوادث اورثت الطبع
ملالا والخاطر الكليل كلالا لكن ظهرت قدرته لقد جلت عظمته قد وفقت للفراغ و
الاتمام ورزقت للفوز بهذا المرام والحمد لله باطنا وظاهرا واولا واخرا وانا الحقير
المذنب الجاني محمد بن علي بن ابي الحسن الحسيني الحائري مولدا والغروي مسكنا
النجفي ابا الشهير بالحسن شاجدا وفقني الله للعمل في يومي لغدي قبل ان يخرج الامر
من يدي وقد وقع الفراغ من تاليف هذا المختصر الذي عنيت بجمعه وتهذيبه وتاليفه
وترصيفه ولم الجهد في تنقيحه وتحسينه وتخليصه عن رسالة التعادل والتراجيح
الغروية في علاج تعارض الاحكام الشرعية المسمى بمشكوة المصباح في التعادل و
التراجيح في اواسط العشر الاول من الشهر الحادي عشر من السنة التاسعة ١٢٦٩ من
العشر السابعة من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية عليه و
اله الف الف سلام وثناء وتحية في مشهد ابي الحسن لقرة عيني احمد وابي الحسن و
ذلك بعد ان تممت من العمر الثلثين ودخلت في عشر الاربعين ووفادي المعاصي
في البلاد والبرايا بانها مبدا عتراك المنايا وظهر في الاطراف اثار الغضب والبلايا
ولبس التوكل والفرار الاعلى واهب العطايا فاسئله ان يحفظني ويمن علي بالعمر المديد
السعيد والعيش الرغيد ويرزقني اسباب السعادات ويختم اعمالي بالصالحات
ويوفقني للمراجعة الى مباحثها واخراج غثها عن سمينها وتاليف الفقه مع التتبع
في الاخبار النبوية والاثار المحمدية والبحث عن معانيها واستقصاء النظر فيها بمجهود
العلم المستفيض والذي لفضل الطويل العريض ثم ان المرجو من اعز الناس علي
واكرمهم لدي اعني جناب الوالد الماجد والعالم الفاضل الزاهد جامع المعقول
والمنقول حاوي الفروع والاصول مشيد مباني مسائل الحلال والحرام ممهد قواعد الشرائع
والاحكام معلم معالم اصول الحقائق مفسر مقاصد رموز الدقائق زبدة
العلماء المحققين وعمدة الفقهاء والمدققين السيد المرابية الاعظم والصاحب

العلم

العلى الاكرم اعانه الله تعالى على طاعته ووفقه لفعل الخير وملازمته و
اسعده فى الدارين وحبا بكل ما تقر به العين ووقاه كل محذور ودفع عنه الشرور
وكساه ثوب السرور فى جميع المطالب والامور وامده بالسعادات الابدية وايده
بالعنايات الازلية ومن علىّ وعلى المسلمين بطول بقائه ونور ربوع الاسلام
بشعشعة شمس جماله ان يصلح ما يجد فيها من الخلل والنقصان والخطاء و
النسيان وان يذكرنى بالدعاء فى خلواته وعقيب كل صلواته فان دعائه فى حقى
مستجاب انشاء الله تعالى والسلام عليه وعلى من حضر لديه ورحمة الله وبركاته
ومغفرته ورضوانه وقد تشرف بتحريره بيده الفانية الجانى الاثم
العبد الفانى خادم العلماء الربانى ابن محمد قلى محمد باقر ... الفانى

هذه صورة ما كتبه سمى المؤلف المجيز المعروف بابن ... ابن داود
بسم الله تعالى تبارك الذى شرف الانسان بالجنان واللسان فالجنان قابل
حافظ واللسان قائل لافظ ذلك يخشى وهذا يجرى ذلك يبنى وهذا يعرب
فهنيئا لك يا صاح ما اجتنيت فقد انتهيت الى ما اشتهيت وبلغت ما تمنيت
وغلبت ما طلبت ونلت ما قصدت وكلت ما حصدت واستحققت الالقاب الغريضة
والالقاب الغليظة وما ذاك الا العيش فركبته وطيب تركته فرزقت الدر لشربك
الاجاج المر والحلاوة الموعودة لتجرعك المرارة فى ايام ... ولعمرى كتابك الاصول
الاحكام كالعمود للخيام وقد استحسن احاسن القوم مادحة اياكم فى كل البلد
ويوم استغنيت فيه بنخبة العقل عن نقل النقل وشغلك درر الدراية
عن رواية الرواية فنعم ما قلنا فيه بعد ما اطلعنا على خوافيه لفتح
ابوابها فلصنعت مفتاحا لاجل طلابها اوقدت مصباحا فبلم الصدق تاريخ
بلا تعب ويوضح الصعب والاعضال ايضاحا خذ المؤرخ مهدى بلا شك درر المنيع الحق قد فاحا
١٣٢٢ ... ١٣٢٢ ...

بسم

هذه صورة ما كتبه جناب الشيخ محمد بسم الله الرحمن الرحيم ابن الشيخ علي ابن الشيخ جعفر قدس سرهم

الحمد لله خير ما يبتدئ به الكلام ويختم والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى وآله وسلم ولقد سرحت بكر الفكر في هذا التحقيق الأنيق وأطلقته في مسرح هذا التدقيق الرشيق الذي سمحت به فكرة جامع المعقول والمنقول ومستنبط الفروع من الأصول قطب دائرة الاجتهاد والكمال ومنبع الفضل والإفضال من إليه انتهى فضل علماء زمانه ومنه انبعث تحقيقات فضلاء أوانه المرتضع من ثدي التحقيق والمترهب في حجر التدقيق فوجدته بحمد الله تعالى جامعاً للمحاسن التحقيقات الأنيقة والتدقيقات الرشيقة منبئاً من طول باع مؤلفه وقوة ملكة مصنفه في تطبيق الفروع على الأصول وتوفيق الدليل مع المدلول فلعمري ما منتقى الجمان المنضود على نحور الخرد الخود ولا رضاب المباسم ترقرق في ثغور الغانيات الرود ولا [illegible] الخدود تستتر بحجب الجعد لبات الطرر والجعود ولا حديث النسيم المرفوع عن ذيل الصبا المجرور على حدائق الورود بألطف من هذا المؤلف ولا بأعذب من هذا المصنف الذي فاق مصنفه به الأوائل والأواخر في الباطن والظاهر حتى جفت المحابر وفنيت الدفاتر عن نشر ما [illegible] شمائله وملت الأقلام وكلت الأفهام عن حصر معروف فضائله ولا بدع وهو غرة في عصره وتاج على رأس أهل مصره وخارج بمحاسنه وفضائله عن العد إلى ما لا يدانيه أبناء جنسها فذاق في العلوم وأبدع وعلى جميع أقرانه قد سمى وارتفع قد أودع في هذا الكتاب ما عنه عجزت أولوا الألباب فهو الحري بأن يرسم بالتبر لا بالمداد والحبر وأن يكتب بالنور على وجنات الحور ولقد أحسن الشيخ صالح حيث قال في تاريخه

أزهرت بالهنا رياض العلوم باسمات باللؤلؤ المنظوم عاقدات لكل طالب علم
تاج حسن مكللاً بالنجوم حق للعالمين لو أضعفوها كرعوا في رحيقها المختوم
واستقاموا على الطريقة لما هجوا في صراطها المستقيم فهي للدرة اليتيمة قد از
رت لعمري بكل در يتيم وهي جبر لكل قلب كسير وشفاء لكل صب سقيم
وهي حقاً إن لم تكن أي معصو م فأي لحجة المعصوم نعمت حيث رياضها الناس لما
أرخوا أزهرت رياض النعيم

5,600
SIA